

قياس الأصوليين

بين المثبتين والنسافين

دكتور
محمد عبد اللطيف جمال الدين
الأستاذ بجامعة الأزهر

مؤسسة الثقافة الجامعية
: شارع سوتير الإسكندرية
ت ٤٨٢٥٢٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فاعتبروا يا أولى الأبصار)

الآية (٢) من سورة الحشر :

سأل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) النبي (ﷺ) عن
تقبيل الصائم إمرأته . فأجابه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله : —
(أرايت لو تمضمض بماء ومجه وهو صائم ؟ فقال عمر : لا بأس . فقال
النبي : (فكذلك هذا .

« حديث شريف »

« إذا أعيأ التقية وجود نص : تمسك لا محالة بالقياس »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على أفضاله . والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله . وعلى كل
من اهتدى بهديه واتبع سنته إلى أن تلقى الله يوم لا ينفع مال ولا بنون
إلا من أتى الله بقلب سليم .

(وبعد)

فالقضية التي لا يترجمها أدنى شك هي أن سيدنا محمداً ﷺ هو خاتم
الأنبياء . وأن رسالته آخر الرسالات ومن ثم جاءت وافية بمصالح العباد
الدنيوية والدنيوية معالجة لكل قضاياهم في كل زمان وفي كل مكان وإلى أن
يرث الله الأرض ومن عليها (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت علىكم
نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) فإما من حادثة تقع أو واقعة تحدث إلا
وتجد لها في الشريعة الغراء الحل العاجل بالحكم المناسب . ولذا كانت
شريعة الخلود والبقاء والصلاحية للتطبيق في كل مكان وفي كل زمان :

ولا جدال في أن النصوص معبودة محدودة بينما لواقائع والحوادث
متجددة لا تقع تحت عبد ولا تخضع لحصر ، ولا يمكن أن يحيط المحدود
المحدود بما لا يعد ولا يحصى ، ومن هنا كان ولا بد من أن يكون القياس
الشرعي أصلاً من أصول التشريع ومصدراً من مصادره إذ عن طريقه نجد
الحكم واقعة حكماً ولكل حادثة جواباً وحلاً بقياسنا ما لا نص فيه حل
الحكم حل ما نص فيه عليه ، لهذا نستطيع أن نقرر أن القياس يحتل مكانة
مرموقة بين مصادر التشريع الإسلامي ، الأمر الذي حدا بنا إلى أن أجمعه
موضوعاً لبحثي الذي يسعدني أن أقدمه بين يدي القارئ العزيز وكلّي كامل

درجاء في أنه إذا أثر على شيء طغى به القلم، أو ذلت به القدم أن ينتظر ذلك في ما قربت إليه من البعيد : ورددت عليه من الشريد ؛ وأن يحضر قلبه أن الجواد قد يكبر ، وأن الصارم قد ينبو ، وأن النار قد تخبو . وأن الإنسان محل النسيان . وأن الحسنات يذهبن السيئات :

(ومن ذا الذي ترضى سجاياها كلها كفى المرء نبلا أن تعد معاياه)

والله العلي القدير أسأل أن يعصم القلم من الخطأ والزلل والفهم من الزيغ والخطل . إنه أكرم مستول . وأعظم مأمول . والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ؟

محمد محمد عبد اللطيف

تقديم

من المستحسن قبل البدء في تناول جريبات البحث أن أقدم له
بما يجعل القارئ يشعر بمدى أهميته ويؤمن بمعظم قيمته وجليل شأنه.
ولا غرو فالقياس بلجاً إليه المجتهدون إذا ما عز عليهم العثور على النصوص
وضاقت بهم السبل وانسدت أمامهم الدرائع ومن ثم قيل :

إذا أحيى الفقيه وجود نص تعلق لا محالة بالقياس

ويهرع إليه الفقهاء عندما لا يهتدون إلى إجماع انعقد على حكم في واقعة
مماثلة للحادثة المعروضة عليهم . ولذا نجد جميع من كتبوا في الأصول
يؤخرون بحث موضوع (القياس) إلى أن يفرغوا من مباحث الكتاب
والسنة والإجماع . ولا عجب فلولا ما قام القياس ولا كان عند عدما
فهو منها بمثابة طهارة التيمم التي لا تلجأ إليها إلا عند عدم الماء وفقدانه .

تيممكم لما فقدت أولى النهي فمن لم يجد ماء تيمم بالترب

ولعل أهمية القياس بين مصادر التشريع ترجع إلى أنه المصدر الفريد
والوحيد الذي ترجع إليه أحكام الوقائع مفصلة دون وقوف عند حد أو
وصول إلى نهاية . فقد سبق أن ذكرت في الافتتاحية أن النصوص القرآنية
والنبوية محصورة معدودة كما أن الوقائع التي انعقد على حكمها إجماع تكاد
تكون محدودة ماثورة . وهذا بلا شك يجعل الحاجة إليه دائمة ومستمرة .
والتمار المترتبة عليه متتابعة ومتلاحقة ما دامت الأزمنة تتجدد والحوادث
تزايد وتتكاثر بتجدها .

ولا يظن ظان أن قاعدة القياس تنتهى بأن يلحق القاضى أو الملقى ما ليس له حكم فى كتاب أو سنة أو إجماع بما ثبت له حكم فيها بل إن الأمر أوسع من هذا دائرة إذ من الممكن (والواقع يؤيد ذلك) أن يكون له دور كبير وفعال فى المعاملات التى تسود بين أفراد بنى الإنسان . وفى السياسات المدنية بين الأمم والجماعات فيما يبرم بينهم من اتفاقات ومعاهدات . وهذا أمر يدهى إذا ما عرفناه أن القياس ما هو إلا الاعتبار بالشئ . وإعطاء المثل حكم مثيلة والشبيه حكم شبيهه وأن هذا يتفق وما تقتضيه الفطر المستقيمة والعقول السليمة . كما لا يظن ظان أن القياس مجال فسيح يرتاده كل من يريد لأن ميادين القياس لها فرسامها الذين يعرفون مأخذها وضبط قواعده (١) .

بعد هذا التقديم الموجز أقول : إن البحث بتوفيق الله وهو نه سوف يقوم على ثلاثة أبواب وخاتمة بعد عرض تعريفات القياس فى اللغة وفى الاصطلاح ، وهذه الأبواب الثلاثة هى :

الأول :

أركان القياس وشروطه :

الثانى :

أقسام القياس . وما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه .

(١) نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول لففضيلة العلامة المحرم فضيلة الشيخ عيسى منون ص ٩ :

وأما الخاتمة فسوف تخصص لتحقيق بعض آراء، لبعض العلماء، فيما يتعلق بحجية القياس بعد أن تضاربت كتب الأصول في ذكر آرائهم : وتباينت في النقل عنهم .

وسوف أبدأ بتعريفات القياس في اللغة وفي الاصطلاح فأقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد : -

تعريف القياس لغة :

القياس في اللغة مصدرًا لفعل قاس يقيس قياساً وقياساً ، وله في اللغة معنيان : أولهما التقدير تقول قاس العلاح الأرض بالقصة أى قدرها بها ؛ وتقول قاس التاجر الثوب بالذراع أى قدره به ، وثانيهما المساواة تقول أسامة لا يقاس بخالد أى لا يساويه (١) .

فقد رأيت أن القياس قد استعمل في المعنيين معا ومن ثم اختلف الأصوليون فقال بعضهم إنه أى القياس مشترك معنوى بين التقدير بالمساواة أو التسوية . وقال بعضهم إنه حقيقة في التقدير مجاز لغوى في المساواة وعلى هذا يكون من قبيل إطلاق اسم المألوم على اللازم إذا التقدير يستلزم المساواة قطعاً (٢) .

(١) أنظر لسان العرب ص ٣٦٩٣ مادة ق - ي - س .

(٢) كهف الأسرار ج ٢ ص ٩٨٧ ، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ص ٩ .

وهناك معان لغوية للقياس وردت في كتب الأصوليين ولم يرد لها ذكر في كتب اللغة من بين هذه المعاني (الاعتبار) تقول قاس حلاء الشيء إذا اعتبره . ومنها أيضاً (الإصابة) .

تقول قاس محمداً الشهيد إذا أصابه لأن القياس يصاب به حكم الله في الفرع الذي تنققت فيه علته الأصل . ومنها (المماثلة) فقد قال الماوردي والرؤبائي في كتاب القضاء : القياس في اللغة المماثلة تقول : هذا قياس هذا أي مثله .

وقد نقل ابن السبكي عن والده أن القول بأن القياس هو التقدير والمساواة فيه مسامحة في أمرين :

أولهما :

أنه ليس كل تقديم قياساً ألا ترى إلى قوله تعالى : (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى (١)) إذ المعنى المقصود هنا أنه جعله في نفسه ذا قدر مخصوص وليس معناه قدره بغيره اللهم إلا أن طريق التأويل .

ثانيهما :

أن المساواة صفة للفرع أي المقيس والقياس صفة للقاس وفعله الذي فعله . ولذا كان من الأفضل والأولى أن يقال إنه أي القياس بمعنى النسوية لا المساواة .

(١) الآيةان (٣٠٢) من سورة الأهل .

هذا وبما تجدر الإشارة إليه أن الفعل الذي اشتق منه القياس متعدي
بغيره فقد يتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى إلا أنه في الاستعمال الشرعي لا يكون
متعدياً إلا بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل (١) إذ الفرع محمول على الأصل
ومبنى عليه.

تعريف القياس اصطلاحاً :

وردت كلمة القياس على ألسنة المناطقة . في كتبهم كما وردت في كتب
علم النفس وعلى ألسنة علمائه .

ومن هنا كان ولا بد أن أتعرض لمعنى القياس عند هؤلاء وأولئك .
ثم أتعرض بعد ذلك لما قاله علماء الأصول بالنسبة لتعريف القياس اصطلاحاً
فالقياس عند المناطقة عبارة عن : قول مركب من مقدمتين يلزم منه لذاته
قول آخر يكون سالماً إذا ما سلمت المقدمتان وذلك مثل قولنا : المؤمن
يخاف الله . وكل من يخاف الله يدخل الجنة . فإن هذا القول يستلزم قولاً
آخر وهو أن المؤمن يدخل الجنة . أما القياس عند علماء النفس فعنايه أنه :
عمل عقلي يترتب عليه انتقال الفهم من أمر كلي إلى أمر جزئي مندرج
تحت كانتقاله من مفهوم أن زوايا كل مثلث تساوي زاويتين قائمتين إلى أن
زوايا هذا المثلث المرسوم أمامه الآن تساوي زاويتين قائمتين (٢) .

(١) نبراس العقول ص ١٣ .

(٢) أنظر هذه المعاني في المعجم الوسيط للدكتور إبراهيم أنيس

هذا هو مفهوم القياس عند كل من علماء المنطق وأساتذة علم النفس ،
فما هو مفهومه عند رجال علم الأصول ؟؟؟ .

قبل أن نتعرض لبيان مفهوم القياس عند الأصوليين أقول : هناك
خلاف وقع بين السادة العلماء حول إمكانية حد القياس من عدمها . فالبعض
ومنهم إمام الحرمين صاحب كتاب البرهان وشارحه ابن المنير يرى عدم
إمكانية حد القياس حداً حقيقياً لاشتماله على حقائق كثيرة ومختلفة
كالحكم القديم والأصل والفرع الحادثان والجامع بين الفرع والأصل وهو
العلة فهذه أمور مختلفة . الأمر الذي يجعل حد القياس حداً حقيقياً متعذراً []
وعلى ذلك يكون كل التعريفات التي أتى بها العلماء للقياس من قبيل الرسوم
لا الحدود . وإمام الحرمين وابن المنير وإن اتفقا في القول واتحدا في الرأي
إلا أنهما قد اختلفا في التعليل حيث علل صاحب كتاب السبهران ، إمام
المحرمين . بما سبق أن أشرنا إليه وهو اشتغال القياس على حقائق كثيرة
ومختلفة مما جعل حده حداً حقيقياً متعذراً .

أما شارح البرهان ، ابن المنير ، فقد علل ذلك بأن القياس عبارة عن
نسبة وإضافة بين أمرين أو شيئين وهذه النسبة عديمة (١) : والعدم لا يتركب
من الجنس والفصل وهما حقيقيان وجوديان ولقد ذكر ابن الأنباري
أن الحد الحقيقي يمكن تصوره في كل ما يتركب من جنس وفصل ولا يمكن
تصور هذا في القياس (٢) .

(١) نبراس العقول ص ١٣ .

(٢) إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ١٦٨ .

وقد خالف الجمهور فذهب إلى إمكانية حد القياس حداً حقيقياً وهذا مردود. اللهم إلا إذا كان مرادهم بإمكانية حده حداً اسماً على أساس أن القياس أمر اصطلاحى اعتبارى تكون حقائقه وفقاً للاصطلاح وعلى حسب الاعتبار وعلى هذا يكون هدف الجمهور من قولهم بحد القياس هو حده من حيث الاصطلاح لا من حيث الحقيقة . وبهذا نستطيع أن نقرر أن الخلاف بين الجمهور وغيرهم خلاف لفظى (١) لا ترتب عليه ثمار أو نتائج.

تعريف القياس عند الأصوليين :

يختلف تعريف الأصوليين للقياس حسبما انقدح في أذهانهم أو ترجح عندهم من أن القياس دليل شرعى مستقل بذاته نظراً فيه أم لم ينظر وجد مجتهد أم لم يوجد . أو أنه ، أى القياس ، عمل من أعمال المجتهد . والناظر في كتب الأصول على اختلاف مناهجها يرى تعريفات للقياس لا تقع تحت حصر إلا أننى فى هذا المقام سوف أقصر على إيراد تعريفين متناولاً كلا منهما بالشرح مبيناً إخراج المحترقات وما قد يوجه إلى كليهما من اعتراضات منع الرد عليها حسب المستطاع . فأقول وبالله التوفيق ومنه التأييد والتسديد:

التعريف الأول :

وهو ما ذكره الإمام البيضاوى فى كتابه المنهاج (٢) .
عرف الإمام البيضاوى القياس بقوله : « القياس إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لمضار كنه له فى حله حكمه عند المثبت » (٣) .

(١) أنظر نبراس العقول ص ١٤٠

شرح نهاية السؤل ج ٢ ص ٢٠

(٢، ٣) ص ١٠٢

شرح التعريف :

قوله : « إثبات » كالجنس « ١ » في التعريف ومن ثم يكون شاملاً للمعرف وما سواه . أما باقي القيود الواردة في التعريف فإنها كالقفل (٢) .

ومعنى الإثبات في العرف ، الإخبار بالثبوت . والمقصود منه في هذا المقام القدر المشترك بين ما هو علم وما هو اعتقاد وما هو ظن فيكون القدر المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر آخر وبناء على هذا يكون التعريف شاملاً للقياس بنوعية أى القياس القطعى والقياس الظنى فمثال القياس القطعى قياسهم ضرب الوالدين أو شتمهما على التأنيف المنهى عنه في قوله جل شأنه . « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً » (٣) .

بجامع علة الإيذاء في كل من المقيس والمقيس عليه . أما مثال القياس الظنى فهو قياسهم التفاح على القمح في الربوية بجامع علة الطعم في كل منهما .

(١) الجنس (اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع) وامل السر في تعبيرهم بكالجنس هو أنه إذا كان المعرف شيئاً حسياً قالوا : جنس وإن كان شيئاً معنوياً قالوا : كالجنس ولا ريب في أن القياس من المعنويات .

(٢) كل ما يحمل على الشيء في جواب أى شيء هو في جوهره كالناطق والحساس .

(٣) الآية (٢٢) من سورة الإسراء .

قوله (مثل) قيد أول في التعريف للاحتراز عن إثبات خلاف الحكم
إذ إثبات خلاف الحكم لا يعد قياساً . وتصور المثل أمر بديهي بمعنى أنه
لا يحتاج إلى أن يعرف . إذ كل إنسان عاقل يعرف بالضرورة أن الشيء
الحار مخالف للشيء البارد ومماثل للشيء الحار في كون كل منهما حاراً
فتصور هذا الأمر لا يحتاج إلى دقة فهم أو إنعام نظر ، وإنما كان تصور
المخالف والمثل من الأمور البديهية لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لصار الخالي
عنه خالياً عن هذا التصديق لتوقف التصديق على تصور الأطراف لكن
التالي باطل إذ كل عاقل يعرف بالضرورة أن الشيء الحار مماثل للحار الذي
مثله في كون كل منهما حاراً وإذا ما ثبت بطلان التالي ثبت المقدم وهو
أن المثل تصوره من الأمور البديهية (١) .

وبما يلاحظ على هذا للتقيد أن فيه إشارة إلى أن الحكم الذي يثبت في
الفرع (المقيس) عن طريق القياس ليس هو نفس الحكم الثابت في الأصل
(المقيس عليه) إذ العقل يحيل قيام الشيء الواحد بالشخص بمحلين
مختلفين (٢) وعلى هذا الثابت في الفرع مثل الثابت في الأصل لأنفسه (٣) .
وليس لقائل أن يقول : إن الحكم وهو خطاب الله النفس جزئياً

(١) نبراس العقول ص ١٥ .

(٢) الإسنوي ص ٤٠٣ .

(٣) نبراس العقول ص ١٦ .

حقيق إذا الخطاب وصف حقيقى متحقق فى الخارج قائم بذاته تعالى . غاية ما هنالك أنه يختلف بالاعتبار والإضافة إذ إنه (أى الخطاب) باعتبار تعلقه بالأصل والمقيس ، غاية يسمى حكم الأصل ، أما باعتبار تعلقه بالفرع ، المقيس ، فإنه يسمى حكم الفرع ، والذي يكشف حكم الأصل هو النص أما الذى يظهر حكم الفرع فهو القياس فعلى هذا يكون الحكم المتعلق بالمقيس عليه والمقيس واحداً شخصياً ، ولا يتمتع من الشخصية تعدد الإضافة فالتحريم المضاف إلى المخرد المقيس عليه ، هو نفس التحريم الذى يضاف إلى النبيذ (المقيس) وتوضيحاً لذلك أقول : إن القدرة لا شك أنها صفة واحدة إلا أن لها تملقات متعددة باعتبار المقدورات المتباينة وذلك لا يقتضى تعدد الصفة وهى القدرة ، وما قيل من استحالة قيام الشيء الواحد بالشخص بمحلين مختلفين إنما هو فى العرض الشخصى كالبياض المخصوص القائم بالثوب الممين فإنه يستحيل أن يقوم بشيء آخر ، وهذا بخلاف ما نحن بصدده إذ إنه مجرد إضافات واعتبارات لأمر واحد جزئى وبالتالى فكون لسنافى حاجة الى ذكر هذا القيد فى التعريف .

أقول ليس لقائل أن يقول ما تقدم ، لأن الحكم وإن كان واحداً جزئياً وله اعتبارات وإضافات متعددة إلا أن الحكم الذى يثبت للفرع عن طريق القياس ليس هو نفس الحكم التام للأصل اللهم إلا إذا صرفنا النظر عن الاعتبار والإضافة وهذا خلاف الظاهر ، وما دام الأمر كذلك فإنه لا مندوحة من ذكر هذا القيد فى التعريف .

وقوله وحكمه مضاف لما بعده أى أنه ليس منوناً وإنما كان الأمر
كذلك لسببين (١) :

أولهما :

تصحيحاً للتثنية فى كلة . لآشترأ كهما . إذ الاشتراك فى العلة لا يكون
بين حكمى الأصل والفرع وإنما يكون بين أمرين معلومين . الأصل - الفرع .
وأظنك معنى فى أن كلة : حكم : لو قرأت بالتثنية لما صححت تثنية كلة
: لآشترأ كهما : إذ لا يوجد والحالة هذه إلا معلوم واحد ألا وهو الفرع .

ثانيهما :

للإشارة الى أحد أركان القياس الأربعة وهذا المشار اليه هو الأصل
(المقيس عليه : وإنما كان الأمر كذلك لأن إضافة كلة حكم . الى كلة معلوم :
فيها اشعار بأن كلة . معلوم . تعرب صفة لموصوف محذوف وذلك
الموصوف المحذوف هو كلة . أمر . وهذا الأمر هو الأصل . المقيس عليه .
والمقصود بالحكم هنا الحكم الشرعى (٢) ، أى خطاب الله تعالى المتعلق

(١) أنظر بحوث فى القياس للزميل الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغلى
ص ٨٠ أصول الفقه افضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبى النور زهير ص ١٠٠
(٢) لأن الحكم قد يكون حسيباً كقولنا : الشمس مشرقة ، وقد تكون
عقلياً كقولنا الواحد نصف الاثنين ، وقد يكون لغوياً كقولنا الحال
متصوب ، الفاعل مرفوع وهكذا : وإنما كان المقصود هنا هو الحكم
الشرعى لأنه موضوع نظر الأصوليين .

(م ٢ قياس الأصوليين)

بأعمال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً ومعنى إثبات الحكم المعلوم إدراك ثبوت الحكم له ، وعلى هذا الاعتبار يكون الحكم عبارة عن الوجوب والحرمة وما إلى ذلك من الأحكام ، وإنما كان الأمر كذلك لأن الحكم إذا أضيف إلى الحق تبارك وتعالى كان إيجاباً أو تحريماً أو ما إلى ذلك ، أما إذا أضيف إلى فعل المكلف فانه يكون وجوباً أو حرمة أو ما إلى ذلك وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن الإيجاب والوجوب وأن التحريم والحرمة وما إلى ذلك يكونان متحدتين بالذات مختلفتين بالاعتبار ، وهذا الذى قررناه يمثل وجهة نظر بعض الأصوليين ؛ لأن هناك من ذهب إلى أنهما مختلفان ذاتاً واعتباراً بناء على أن الإيجاب هو نفس خطاب الشارع أما الوجوب فهو أثر هذا الخطاب فثلاً قول الحق تبارك وتعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » (١) يعتبر إيجاباً أما الأثر الذى يستتره هذا الخطاب فيسمى وجوباً أى وجوب الصلاة ووجوب الزكاة وهكذا .

وليس لقائل أن يقول ، إن التعريف بهذه الصورة يعتبر غير جامع لعدم اشتماله على إثبات عدم الحكم لأننا نقول : « ان المقصود من الحكم الشرعى الوارد فى التعريف أعم من أن يكون حكماً وجوبياً كوجوب الصلاة وإيتاء الزكاة أو حكماً عديمياً كعدم الحاجة أكل أموال الناس بالباطل » ،

١) الآية ٢٣ ، من سورة البقرة .

٢) نبراس العقول ص ١٨٠ .

ولا معنى لما قاله الإمام الإسعوى من أن المراد بالحكم نسبة أمر إلى آخر
ليكون شاملاً للحكم الشرعي والعقلي إيجاباً أو سلباً خاصة بعد أن فسر
الإثبات بحكم الذهن بأمر على آخر د ١٠٠

وقوله (معلوم) هذا قيد ثالث في التعريف والمراد بالمعلوم هنا متعلق
كل من العلم والاعتقاد والظن لأن فقهاءنا الأفاضل يطلقون العلم ويريدون به
كل هذه الأمور (العلم) الاعتقاد والظن وليس المراد به متعلق العلم المصطلح عليه
وأي الإدراك لجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل، خاصة إذا ما عرفنا أن
القياس يفيد الظن كثيراً بينما أفادته للعلم ضئيلة بل قد تصل إلى حد التذرة
ومن ثم كان ولا بد من تفسير كلمة معلوم بما فسرناها به لتكون شاملة
لكل ما ذكرنا وهذا القيد للإخراج أي إخراج إثبات مثل حكم غير معلوم
لأن القيد كما هو معروف لدينا قد يكون للدخال وقد يكون للإخراج
حتى يحى التعريف تعريفاً حقيقياً أى جامعاً لكل أمراء المعرفة مانعاً
من دخول غير أفرادها فيه .

وبما تجدر الإشارة إليه ونحن نتحدث عن هذا القيد أن نلفت نظر
القارئ إلى أمرين: -

الأول :

أن التعبير بهذه الكلمة (معلوم) أولى وأدنى من التعبير بكلمة (أصل)

إذ إن معرفة كون هذا الأمر أصلاً لا تكون إلا بعد عملية القياس فلو دخلت كلمة (أصل) في التعريف للزم على ذلك الدور () أو على الأقل توهم لزومه ، وأيضاً لأن من المعاني المعروفة لكلمة الأصل أنه ما تولد منه الشيء وهذا يجعلنا نتوهم أن الأصل أمر وجودي . الأمر الذي يجعلنا لا نقول بإجراء القياس في المعدومات مع أن الواقع خلاف ذلك إذ المعروف أن القياس كما يجري في الموجودات يجري في المعدومات (١) وعلى هذا يعتبر التعريف غير جامع . لهذا قلنا إن التعبير بكلمة معلوم أدق وأولى من التعبير بكلمة (أصل) .

الثاني :

أن التعبير بكلمة معلوم ، أولى وأدق من التعبير بكلمة (شيء) والعمر في هذا يرجع إلى ما سبق أن ذكرناه من أن القياس يجري في الموجودات وكذا المعدومات سواء أكانت ممكنة الوجود أم مستحيلة الوجود ولا شك أن الشيء بمعنى الثابت في نفسه لا يشمل المعدومات إن كانت مستحيلة الوجود وهذا بالاتفاق . كما لا يشملها إذا كانت ممكنة الوجود عند البعض . وعلى هذا يكون التعبير بكلمة (شيء) بدلاً من كلمة معلوم ، يترتب عليه أن يكون التعريف غير جامع فتفادياً لهذا أثر العلماء التعبير بكلمة «معلوم» .

قوله . في معلوم آخر . قيد رابع (٢) في التعريف جهه به لبيان أن عملية القياس لا يعقل إجراؤها إلا بين أمرين المقيس عليه ، والمقيس وفي هذا القيد إشارة إلى ركن آخر من أركان القياس وهو الفرع أي المقيس ، خاصة

(١) أنظر نبراس العقول ص ٢٢ . ٢٠، أنظر الإسنوي ج ٢ ص ٤٠ ،

إذا ما نذكرت ما سبق أن ذكرناه من أن من معاني القياس اللغوية
النسوية وهي لا تتصور إلا بين أمرين .

وقوله (لا شترا كهما في علة الحكم) قيد خامس احتريز به عن
إثبات الحكم بالإجماع أو بالنص إذ إن إثباته بهما لا يكون قياساً .

وفي هذا القيد إشارة إلى الركن الرابع للقياس وهو العلة إذ القياس
لا يسكر تحقيقه أو تحققه إلا بالعلة وبما يلاحظ هنا أن البيضاوى قد هجر
بالاشتراك أى باشتراك كل من الأصل والفرع في علة الحكم بينما نرى أن
الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي يعبر بالمساواة عندما عرف القياس
بقوله . « حمل معلوم على معلوم لمساواته في هلة حكمه عند الحامل (١) » ولقد
رجع الإمام الزركشى تعبير ابن السبكي (المساواة) مستنداً إلى أمرين . -

أولهما :

مناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي إذ قد سبق لك أن عرفت أن
من بين المعاني اللغوية للقياس المساواة ؛ فعندما تذكر كلمة المساواة في
التعريف الاصطلاحي للقياس تكون المناسبة قائمة بين المعنيين (اللغوي
والاصطلاحي) .

ثانيهما :

أن كلمة (الاشتراك) تصدق بوجهين . الوجه الأول المناصفة فعندما

(١) أنظر جمع الجوامع لابن السبكي ج ٢ ص ٢٠٢ .

نقول شارك أسامة علاء في رأس المال يكون المعنى أن كلا منهما قد دفع نصفه أى أن رأس المال كان مناصفة بينهما . وأظنك معنى في أن المعنى على هذا الوجه لا يمكن أن يكون هو المقصود بمشاركة الفرع الأصل في علة الحكم إذ العلة لا تنصف بين الأصل والفرع .

الوجه الثاني المساواة فعندما تقول اشترك أسامة وعلاء في الأدمية بمعنى أنهما متساويان فيها ولا شك أن المعنى على هذا الوجه هو المقصود ، فقد رأيت أن المشاركة قد صدقت بوجهين أحدهما ليس مراداً وثانيهما هو المقصود ،

أما المساواة فلا تعمل إلا في أحد الوجهين (المساواة) وهذا هو المراد ، فلهذين الأمرين رجح الزركشى ما ذهب إليه ابن السبكي .

ويمكن أن يرد ترجيح الزركشى (١) لما ذهب إليه ابن السبكي وذلك بالرد على الأمرين اللذين استند إليهما في الترجيح .

أما بالنسبة للأمر الأول والذي حاصله أن الاشتراك له وجهان أحدهما مراد وهو (المساواة) وثانيهما ليس مراداً وهو (المناصفة) فيكون لفظ الاشتراك هنا مشتركاً والمعروف أن المقترك لا يدخل في التعريفات ، فقد أجيب عنه بأن القرينة الواضحة تبين أن المعنى الأول (المساواة) هو المقصود والمراد .

أما المعنى الثانى (المناصفة) فلا يمكن أن يخطر على البال فى هذا المقام
وإنما يخطر فى مقام يكون الشيء المشترك فيه قابلاً للتصنيف كـ رأس المال مثلاً .
أما إذا كان الشيء المشترك فيه مما لا يقبل التصنيف كـ عملة الحكم فإنه
والحالة هذه لا يفهم منه إلا المساواة .

وأما بالنسبة للأمر الثانى والذى حاصله أن لفظ المساواة فيه مناسبة
للمعنى اللغوى فإن الأمر سهل وهين إذ إننا نستطيع أن نقول : إنه
إذا تعين لدينا أن المقصود بالاشتراك . المساواة . فإن المناسبة أى مناسبة
المعنى الاصطلاحى للمعنى اللغوى تكون قد حصلت فى المعنى وإن لم تكن
حاصلة فى اللفظ والتعبير () .

وقوله (عند المثبت) قيد سادس فى التعريف أتى به لئلا يكون التعريف
شاملاً للقياس بنوعيه (الصحيح والفايد) فى نفس الأمر لأن
الاشتراك فى العلة بين الأصل والفرع إذا ما أطلق فإنه ينصرف إلى الاشتراك
فى الواقع ونفس الأمر ، فإذا ما أردنا تعريف القياس الصحيح فقط تكون
استنا فى حاجه إلى هذا القيد ، وقوله عند المثبت ، متعاقب بقوله « لا تراكمها »
والمراد بالمثبت هنا هو القائس لئلا يكون عاماً فيشمل المجتهد مطاقاً أو فى
المذهب كما يشمل المقلد الذى يفقد إماماً معيناً يقاس على مقتضى قواعد
إمامه الذى قلده ، وإنما عبر العلماء بقولهم : عند المثبت : ولم يعبروا بقولهم

(عند المجتهد) لأن اللفظ أى لفظ إذا أطلق انصرف إلى الفرد الكامل من بين أفرادها ولا مرأى في أن الفرد الكامل في هذا المقام هو المجتهد المطلق وبناء على هذا يخرج من التعريف القياسى الواقع من مجتهد المذهب ، وعلى هذا يكون التعريف غير جامع لأن القياس كما يكون من المجتهد المطلق يكون من مجتهدى المذهب .

وبالتأمل في هذا القيد الأخير وهو قول المعروف (عند المنبث) وكونه قد أتى به ليسكون التعريف شاملاً لا نوعى القياس (الصحيح - الفاسد) نستطيع أن نلاحظ ملاحظتين :-

الأولى :-

أن القياس الفاسد يسمى قياساً ولا أدل على ذلك من قول العلماء .
القياس إما صحيح وإما فاسد .

ومن أن الصحابة رضوان الله عليهم قد ردوا بعض الأقيسة وعملوا ببعضها الآخر ولا تفسير لذلك إلا أن نقول : أن ردهم بعض الأقيسة راجع الى كونها أقيسة فاسدة ، وأن عملهم بالبعض الآخر راجع الى كونه أقيسة صحيحة .

الثانية :-

أن ادخال القياس الفاسد في التعريف لا يكون الا على مذهب المخطئة القائلين بأن المجتهد يصيب ويخطئ وأن القياس انما يكون صحيحاً ومعتبراً

أحد الأدلة الشرعية إذا ما لما في الواقع ووافقه ويكون فاسدا ليس معدودا
من الأدلة الشرعية إذا ما خالف الواقع ولم يطابقه .

وأما المصوبة (١) وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وأن المدار في
الاحكام الشرعية على ما أدى اليه نظراً لمجتهد حتى لو تميز اجتاده وهذا عن
القياس إلى دليل آخر فانه لا يحكم على القياس الأول الذي يدل عنه بالفساد
بل يقال انه دليل انتهى كالمسوخ تماماً فإن هذا القيد : عبد المثلث : يلزمهم
كما يلزم المخطئة اذ لو حذف لخرج عن التعريف كل أفراد المعرف وأصبح
التعريف غير صادق على فرد من أفرادهِ ، وانما كان الامر كذلك لأن
اشتراك كل من الأصل والفرع عندهم . المصوبة : لما يكون في نظر المجتهد
فلو حذف هذا القيد مع أن المتبادر الى الذهن هو الاشتراك في الواقع ونفس
الامر لترتب على ذلك ما سبق ذكره آنفاً . هذا وما يؤكده اندراج للقياس
الفاقد في القياس ما ذكره الإمام القرافي في كتابه تنقيح الفصول (٢) فقد
قال : « ومعنى اندراج القياس الفاسد في القياس أننا لو قلنا . لا اشتراكها
في علة الحكم لم يتناول ذلك الا العلة المرادة لصاحب الشرع ، فالقياس
بغيرها يلزم أن لا يكون قياساً ، إلا أن الخلاف لما جرى في علة الرباهل هي
الطعم أو السكيل أو القوت أو غير ذلك من المذاهب في العلل وقاس كل
إمام بعلمته التي اعتقدها ، أجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية ، لأننا إن قلنا :

(١) نبراس العقول ص ٢٦ .

(٢) ص

كل مجتهد مصيب فظاهر وإن قلنا المصيب واجد لم يتعين فتعين أن يكون الجميع أقيسة شرعية مع أن جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع . فالتقاسم بغير علة صاحب الشرع يعتبر قياسه قياساً قاصداً ومع ذلك فهو معدود قياساً . ولذلك قلنا هذه تعريفتنا للقياس « عند المثبت » ليسكون ذلك متناولاً لجميع العلل بغض النظر عن كونها مرادة لصاحب الشرع أم غير مرادة .

وليس لقائل أن يقول : - كيف يكون القياس الفاسد وهو غير موافق لما في الواقع ونفس الأمر موافقاً لما في نفس الأمر ؟ لأن هذا القياس الفاسد قبل أن تظهر عدم موافقته لما في الواقع والحكم بفساده يعتبر موافقاً لما في الواقع ونفس الأمر حكماً . والموافقة لما في نفس الأمر في القياس الصحيح أعم من أن تكون موافقة حقيقة أو حكماً (١) وبذا يدفع أى اعتراض بهذا الشأن .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف : -

بعد أن اتهمنا من شرح التعريف شرحاً دقيقاً كشف عن المعاني المرادة للتعريف نقول : إن هذا التعريف كان هدفاً لعدة اعتراضات وجهت إليه وهأنح أولاء نردد لك كل اعتراض على حدة مشفوعاً بالرد عليه فنقول وبالله التوفيق . -

(١) أنظر شرح الإسئوى على المنهاج ص ١٠٣ .

الاعتراض الأول :-

التعريف غير جامع لأنه لا يتناول بعض أفراد المعرف (القياس)
كقياس الدلالة وقياس الشبه وقياس العكس . ولما كانت التعريفات
الحقيقية الصحيحة يشترط فيها أن تكون جامعة فإن هذا التعريف بناء
على هذا لا يكون صحيحاً () .

ولقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين أحدهما على سبيل الإجمال
وثانيهما على سبيل التفصيل .

فأما أورد الإجمالى فؤداه . أن هذا التعريف تعريف لقياس العلة .
وإطلاق لفظ القياس على قياس العلة إطلاق حقيقى وعلى غيره من الأقيسة
إطلاق مجازى بدليل « دم إطلاقه عليه إلا مقيدا فيقال قياس عكس أو قياس

() قياس الدلالة هو ما جمع فيه بلازم العلة أو بآثرها أو بحكمها .
فالجمع بلازم العلة كقولنا : التبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة فالرائحة
المشتدة لازمة للعلة التى هى الإسكار . والجمع بآثر العلة كقولنا : القتل بمنقل
يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم فالإثم هو أثر العلة التى هى القتل
العمد العدوان . والجمع بحكم العلة كقولنا تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به
بجامع وجوب الدية عليهم ووجوب الدية هنا هو حكم العلة التى هى القطع
منهم خطأ فى الصورة الأولى والقتل خطأ فى الصورة الثانية وقياس العبه
هو : ما جمع فيه بوصف شئى غير العلة كقياس التفاح على البر فى الربوبية .

شبه أو قياس دلالة وما إلى ذلك . وبناء على هذا فإنه يجب أن يخرج من إطار التعريف وأفراده كل ما سوى قياس العلة وإلا اعتبر التعريف تعريفاً غير مانع .

هذا هو الجواب الإجمالي عن الاعتراض . أما الجواب المفصل فيتلخص في توجيه كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة (قياس الدلالة قياس الشبه . قياس العكس) فبالنسبة لقياس الدلالة قالوا : إن الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة وليس بغيرها كل ما هنا لك أن العلة لم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنهما . وبالنسبة لقياس الشبه قالوا : إن الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة أيضاً وليس بغيرها لأن المراد بالعلة مطلق المعرف للحكم فيكون شاملاً للوصف الشبهى .

بجامع الطعم . وقياس الجلوس الأول في الصلاة على الجلوس الثاني فيها لأنه يشبهه في الصورة فيجب وجوبه .

أما قياس العكس فهو اثبات نقيض الحكم بنقيض العلة كقياس الحرية الرشيدة على الحر الرشيد في قولنا الحرية الرشيدة لما ثبت الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه النكاح . فحكم الأصل صحة النكاح والعلة فيه عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع عدم صحة النكاح والعلة فيه ثبوت الاعتراض عليها فتخالف العلتان وتخالف الحكمان وهذا ما يسمى بقياس العكس .

أما بالنسبة لقياس العكس فقد قالوا : انه في الواقع ونفس الامر مركب من قياسين أحدهما منطقي والآخر أصولي .

فأما المنطقي فهو قياس استثنائي فيه دعوى لللازم بين المقدم والتالي .
وأما الأصولي فغيبه بيان لهذه الملازمة ونستطيع أن نوضح ذلك بمثال يظهر على ضوءه كل من القياسيين الاستثنائي والأصولي وهذا المثال هو :
لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف مطلقاً لما وجب بالندب أن تكون التالى باطل بالاتفاق فيبطل المقدم وهو عدم كونه شرطاً وثبت نقيضه وهو كونه شرطاً وهذا هو المطلوب . ولما كانت الملازمة التي هي لزوم عدم وجوب الصوم بالندب لعدم وجوبه حال الإطلاق ملازمة نظرية تحتاج إلى إقامة دليل عليها جرى بالقياس الأصولي وهو القياس على الصلاة لأن الصلاة لما لم تكن شرطاً للاعتكاف حال الإطلاق لم تصر شرطاً له بالندب . فقد تبين لنا من خلال هذا المثال وعلى ضوءه كيف أن قياس العكس . يكون في الحقيقة ونفس الامر من قياسين () أحدهما منطقي كما رأينا وثانيهما أصولي كما شاهدنا . وما دام الامر كذلك فإنا نقول : إن أراد المعارض بقياس العكس القياسي المنطقي فنحن معه في خروجه من القياس إذ انه لا يسمى قياساً في اصطلاح علماء الأصول لأنه (القياس الأصولي) لا بد فيه من التسوية بين حكم الفرع وحكم الأصل وهذه التسوية لا تتحقق الا اذا

شابهت صورة أخرى وأظنك معنى في أن هذا المعنى غير موجود في القياس المنطقي بنوعية^١ (الشرطي الاقتراضي) .

أما إن أراد المعترض بقياس العكس القياس الأصولي فإننا نقول له : إن الحكمين في كل من الفرع والأصل متماثلان غاية ما هنالك أن التماثل الحاصل في الفرع حاصل على سبيل الفرض والتقدير بينما التماثل الواقع في الأصل تماثل حقيقي والمعروف أن العلة المشتركة متحدة كذلك فيترتب على ذلك تماثل الحكمين وتماثل العلتين .

الاعتراض الثاني .

ورد في التعريف كلمة (لاشتراكهما) وهذه الكلمة من قبيل المشترك لأن الاشتراك يراد به أحد معنيين . المعنى الأول (المساواة) كما إذا قلت : اشتراك علاء مع بهاء . في الذكاء أى تساويهما فيه .

والمعنى الثاني (المناصفة) كما إذا قلت : د اشتراك بهاء مع علاء في رأس المال ، بمعنى أن رأس المال كان بينهما مناصفة . فقد رأيت أن كلمة (لاشتراكهما) صادقة على المعنيين معا ولذا كانت من قبيل المشترك وقد قيل : إن اشتغال التعاريف على كلمات أو ألفاظ مشتركة أمر معيب يجعلها هدفاً لاعتراضات المعترضين .

ولقد أجيب عن هذا الاعتراض : بأنه ليس هناك مانع مطلقاً من أن تهتمل بعض التعاريف على ألفاظ مشتركة مادامت هناك قرينة تبين المعنى

المراد من اللفظ (١) . ولا نزاع في أن القرينة في التعريف ظاهرة في تعيينها
المعنى الأول (المساواة) إذ المعنى الثاني (المناصفة) لا يمكن أن يخطر على
البال مجال في كلامنا عن القياس وتعريفنا له .

الاعتراض الثالث : -

قالوا : إن الناظر إلى ظاهر التعريف يجده مفيداً لاتحاد العلة بين كل
من الفرع والأصل وهذا لا يتفق مع استحالة قيام الواحد بالاشخص بمحلين
الأمر الذي جعلنا نقول : إن هلة الفرع بمائله لعله الأصل وليست هي .

وللجواب عن هذا الاعتراض قال العلماء : إن الأوصاف التي تناط بها
الأحكام ليست أوصافاً جوهرية إنما هي أوصاف كائية (٢) إذ لو أنيطت
الأحكام بالأوصاف الجزئية لما تعدت الأحكام إلى غير محالها لتكونها
قاصرة . والأمر الذي لا يثار حوله أدنى شك هو أن الوصف الكلي يكون
ثابتاً في كل المحال وهذا ما جعلنا نقرر أن العلة متحدة في كل من الفرع
والأصل .

الاعتراض الرابع : -

قال المعترضون : إن في هذا التعريف دوراً يظلم في أن إثبات
الحكم في الفرع يعتبر ثمرة للقياس ونتيجة له وعلى ذلك فإنه يكون متوقفاً

(١) أنظر التبراس ص ٢١ .

(٢) تيسير التحرير ج ٢ ص ٢٦٩ .

على القياس كما أن اعتباره جزء في تعريف القياس يقتضى توقف القياس عليه فقد رأيت أن كلا منهما متوقف على الآخر وهذا هو الدور المفسد للتعريف .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بثلاث إجابات :

الأولى :

أن هناك فرقاً بين الإثبات الوارد في تعريف القياس والإثبات الذى يعتبر نتيجة وثمره للقياس فالإثبات الوارد في التعريف يراد به الإدراك بينما الإثبات الذى هو نتيجة القياس وثمرته يراد به كونه ثابتاً ومعمولاً بمقتضاه وما دام الأمر كذلك فلا دور .^(١)

الثانية :

أنا لم نظرننا بتأمل وإيمان إلى توقف كل من القياس والإثبات على الآخر لوجدنا انفكاك جهة التوقف الأمر الذى يجعلنا نقرر انتفاء الدور . وانفكاك جهة التوقف يظهر فى أن توقف القياس على الإثبات يكون من جهة التصور لا غير وأن توقف الإثبات على القياس لا يكونه ثمرته إنما يكون من جهة الوجود فقط فقد رأينا أن جهة التوقف منفكة فلا دور والحالة هذه

الثالثة :

وقد ذكرها صاحب "مضد على مختصر ابن (٢) الخاجب حيث قال :
إن إثبات الحكم فى الفرع يقتضى توقف معرفته وتعلل ما هيته على معرفة

(١) الإجماع فى شرح المنهاج ٢ ص ٤ . (٢) ١٢ ص ٢٠٨ .

حكم الفرع وتعمل ما هيته . وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس غاية
ما هنالك أن حصوله إنما يتوقف على حصول القياس ومثل هذا التوقف
لا يعد دوراً .

هذه هي الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الأول للقياس وتلك هي
إجاباتها . وما دمتنا قد اهتمينا من شرح هذا التعريف الذي أورده الإمام
البيضاوي في كتابه المنهاج . ومن الإجابة عن كل ما وجه إليه من اعتراضات
فإننا تناول فيما يلي التعريف الثاني الذي أتى به ابن الحاجب في كتابه مختصر
المنتهى (١) .

تعريف ابن الحاجب :

عرف ابن الحاجب القياس الأصولي بقوله إنه : « مساواة فرع الأصل
في حلة » كنهه ، وفيما يلي نشرح هذا التعريف شرحاً وافياً فنقول : -

قوله (مساواة) صفة قائمة بكل من الأصل والفرع ولذلك فإنهم يسمونها
صفة إضافية .

وهذه الكلمة كالجلس في التعريف فتكون شاملة لكل مساواة بغض
النظر عن كونها بين فرع وأصل أو غيرهما .

وقوله (فرع) هو المحل أو الواقعة التي لم ينص على حكمها ولا شك أن

(١) ٢٨ ص ٢٠٤ ويلاحظ أنه تعريف للقياس باعتبار كونه دليلاً
مستقلاً نظر فيه المجتهد أو لم ينظر .

في ذكر هذه الكلمة في التعريف إشارة إلى أحد أركان القياس وهو ما يسمى (بالفرع أو المقيس) وإضافة كلمة (مساواة) إلى كلمة (فرع) تعتبر قيداً في التعريف تخرج به مساواة أى شيء أو أى أمر لا يكون فرعاً لشيء أو لأمر آخر . فهذا قيد للإخراج .

وقوله (الأصل) أى المحل أو الواقعة التى نص على حكمها وتلك إشارة أخرى إلى أحد أركان القياس وهو ما يسمى (بالأصل أو المقيس عليه) وهذه الكلمة تعتبر قيداً في التعريف تخرج به مساواة الفرع لشيء أو لأمر لا يكون أصلاً لذلك الفرع .

وقوله (في هلة) الهلة هى الوصف الجامع المشترك بين كل من الأصل والفرع والمقتضى للحكم . وهذه إشارة ثالثة إلى ركن آخر من أركان القياس وتعتبر فى الوقت نفسه قيداً ثالثاً لإخراج مساواة فرع لأصل فى أمر لا يكون هلة أى وصفاً مشتركاً بينهما .

وقوله (حكمه) المراد به حكم الأصل وفيه إشارة إلى الركن الرابع والأخير من أركان القياس وهو حكم الأصل .

هذا هو شرح تعريف ابن الحاجب للقياس بشيء من الإيجاز . إلا أنه لم يسلم كغيره من جملة اعتراضات وجهت إليه . وفيما يلى سوف نتناول بعضاً من هذه الاعتراضات .

الاعتراضات الواردة على تعريف ابن الحاجب . . .

هناك اعتراضات كثيرة أوردها المعترضون على هذا التعريف وسوف

نقتصر في هذه المعالجة على أشهرها مع الرد عليها .

الاعتراض الأول . -

قالوا : إن هذا التعريف غير جامع لعدم اندراج القياس الذي ظهر فساد فيه لانهدام المساواة حينئذ في الواقع ونفس الأمر . وتوضيحاً لهذا الاعتراض أقول : إن المساواة قد تكون بحسب نظر القائس وقد تكون بحسب الواقع ونفس الأمر فيكون لها فردان أحدهما كامل وهو ما كانت المساواة فيه في الواقع ونفس الأمر وثانيهما غير كامل وهو ما كانت المساواة فيه بحسب نظر القائس .

والمقرر أن اللفظ عند إطلاقه لا ينصرف إلا إلى فرد السكامل وعلى ذلك يكون التعريف هنا قاصراً على القياس الصحيح وهو ما كانت المساواة فيه بحسب الواقع ونفس الأمر ولا يكون متناولاً للقياس الفاسد وهو ما كانت المساواة فيه بحسب نظر القائس أو المجتهد مع أنه أحد نوعي القياس (١) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا القياس (الفاسد) والذي لم يشملته التعريف ولذا اقتصرت عليه بكونه غير جامع قبل أن يحكم بفساده يعتبر موافقاً لما في الواقع ونفس الأمر حكماً . ولما كانت الموافقة لما في الواقع ونفس الأمر بالنسبة للقياس الصحيح أعم من أن تكون موافقة حقيقية

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام للإمامي ج ٢ ص ١٧٢ : المعتمد

على مختصر ابن الحاجب ج ٧ ص ٢٠٤ .

أو موافقة حكمية دخل لقياس الفاسد في التعريف من هذه الزاوية وبالتالي لا يعترض على التعريف يمثل هذا الاعتراض .

الاعتراض الثاني : -

قبل أن في هذا التعريف دوراً مفسداله . وبيان هذا الدور هو أن التعريف قد جاء مشتقاً لا على التقطى (فرع - أصل) ومعروف لك عما سبق أن يبين أن الفرع هو ما يسمى بالمقيس وأن الأصل هو ما يسمى بالمقيس عليه إذا فعرفه القياس متوقفة على معرفتهما إذ لا يتصور قياس إلا بعد تصورهما كما أن كلا منهما متوقف عليه لأن (المقيس - المقيس عليه) من الألفاظ المشتقة وهما مشتقان من المصدر الذى هو القياس ولا جدال في أن معرفة المشتق متوقفة على معرفة ما منه الاشتقاق . فقد رأيت من خلال هذا التحليل كيف أن المعرف (القياس) متوقف على بعض ألفاظ التعريف (المقيس - المقيس عليه) كما أن كلا منهما مترقف على معرفة المعرف وهو (القياس) وهذا هو الدور المفسد للتعريف وللجواب عن هذا الاعتراض قالوا : إننا لا نقصد بالفرع كونه مقيساً بل واقعة لم ينص على حكمها أو يجمع عليه كما أننا لا نريد بالأصل كونه مقيساً عليه بل محلاً أو واقعة نص على حكمها أو أجمع عليه . وبهذا التفسير لا يكون هناك دور مفسد للتعريف حيث لا توقف لأحد الأمرين (المعرف - التعريف) على الآخر (١) .

وليس لقائل أن يقول : معترضاً على هذا الجواب ، إن ما أجيب به
دفعاً لهذا الاعتراض قد منع الدور إلا أنه لا يمنع كونه متوهما نظراً لما
هو متعارف عند علماء الأصول من تفسيرهم كلا من كلمتي (الأصل - الفرع)
بالمقيس عليه والمقيس وأى تفسير لهما يخالف لهذا يعتبر بعيداً عن إطار علم
لأصول وغريباً على اصطلاحات علمائه .

فعم ليس لقائل أن يقول ما تقدم لأن لفطى (الأصل - الفرع)
الواردان في التعريف ليسا مشتقين من (القياس) المراد تعريفه (إذ إن كلمة
القياس إما أن تكون مصدراً بمعنى الحدث وإما أن تكون دالة على
اصطلاح على معين والمعروف لغة أن الاشتقاق إنما يكون من المصادر لا من
الحقائق الاصطلاحية وبناء على هذا نستطيع أن نقول : إن المعروف ليس
مشتقاً منه كما أن المشتق منه ليس معروفاً وما دام الأمر كذلك فليس هناك
ما يدعو إلى توقف كل منهما على الآخر الأمر الذى يجعلنا نقرر نفي الدور
ونفي توهمه .

الاعتراض الثالث :

قيل إن هذا التعريف ليس جامعاً لخروج أحد أفراد المعروف (القياس)
عنه وهذا الفرد هو قياس العكس . وليبان هذا أقول : إن التعريف بقيد
كون التماثل في حكمي كل من الأصل والفرع مشروطاً وإلا لما تحقق القياس
وهذا لا يتحقق في قياس العكس الذى هو إثبات نقيض حكم معلوم في

معلوم آخر لوجود تقيض علة المعلوم الأول في المعلوم الآخر كما إذا قال عالم حنفى الصوم شرط في الاعتكاف ولو لم يتذره المعتكف . لأنه إذا لم يكن شرطاً حالة الإطلاق لا يكون شرطاً بالنذر قائماً ذلك على الصلاة لأن الصلاة لما لم تكن شرعاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لا تكون شرطاً له بالنذر فالوصف الجامع بين المقيس (الصوم) والمقيس عليه (الصلاة) هو انتفاء كونهما شرطين عند الإطلاق .

جواب الاعتراض : -

لقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا النوع من القياس (قياس العكس) داخل في التعريف ضمناً لما فيه من التلازم إذ العالم الخدفي عندما قال ما قال آنفاً فكأنه يريد أن يقول : - لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون شرطاً وبناءً على هذا يصير الحكم واحداً (١) في كل من الفرع (الصوم) والأصل (الصلاة) وهذا هو التماثل المراد من التعريف .

وسوف أكتفي بهذا القدر من الاعتراضات التي وجهت إلى تعريف ابن الحاجب خاصة وأنها اعتراضات لها شهرتها في عامة كتب الأصول .

وقبل أن نستعرض تعريفاً آخر للقياس يحدد بنا أن نشير إلى أن تعريف (البيضاوي - ابن الحاجب) للقياس وهما التعريفان اللذان انتهينا من شرحهما

ولإيراد ما ورد عليهما من اعتراضات مع الرد عليهما قد وقع عليهما اختياراً
لأحدهما يمثلان في الواقع ونفس الأمر اتجاهاً واحداً وليتبين عند تعرضهم
لتعريف القياس .

وقد سبق في مقدمة التعريفات أن أوضحنا أن هناك اتجاهين العلماء
الأصول أحدهما يمثل من نظر إلى أن القياس عبارة عن دليل شرعي مستقل
بذاته دون نظر إلى وجود المجتهد أو عدم وجوده ودون نظر إلى كون
المجتهد قد نظر في هذا الدليل أم لم ينظر .

وثانيهما يمثل من رأى أن القياس ما هو إلا عمل من أعمال المجتهد .
وقد جاء تعريف الإمام البيضاوي معبراً عن الاتجاه الثاني كما جاء تعريف
ابن الحاجب معبراً عن الاتجاه الأول .

الترجيح بين التعريفين السابقين :

إننا نشئ من إمعان النظر ودقة التأمل في التعريفين قد لا ندرك كبير
فرق بينهما إذ المسألة اعتبارية فمن اعتبر عمل المجتهد ونظامه رآه كإمام
البيضاوي عرف القياس بما يفيد ذلك .

ومن نظر إلى الواقع واعتبره كإبن الحاجب عرفه بما يؤدي إلى ذلك
من مساواة كما ورد في تعريفه . الأمر الذي قد يضطررنا إلى أن نقول : إن
لكل من الإمامين اصطلاحه والاصطلاح لا مهادنة فيه كما يقول العلماء
إلا أنه إنصافاً للحق وسعيًا وراء الحقيقة أستطيع أن أقول : إن تعريف

منه في سنة

الإمام البيضاوى جدير بالأولوية والتقديم إذ إنه يجعل القياس محلاً للرد والقبول وهذا هو المطلوب .

أما تركيز ابن الحاجب على المساواة المجردة عن عمل المجتهد ونظره فإنه أمر هديم الجدوى فلا يعتد به .

التعريف الثالث للقياس : —

بعد استمر اضنا للتعريفين السابقين مختم كلامنا عن تعريفات القياس بهذا التعريف الذى ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع " حيث قال : — « القياس حمل معلوم على معلوم لمساراته في علة حكمه عند الحامل » .

شرح التعريف . —

قوله (حمل) الحمل هنا . بمعنى الإلحاق أى إلحاق المجتهد بمعنى اعتقاده المساواة بين الأمرين المعلومين فى الحكم لا فى العلة .

وقوله (معلوم) . الأولي يراد بها الفرع المسمى بالمقيس . أما قوله (معلوم) الثانية فإنه يراد بها الأصل المسمى بالمقيس عليه .

وقوله (فى علة حكمه) أى علة حكم المعلوم الثانى وهو الأصل . وقوله (عند الحامل) أى المجتهد بمعنى أن المجتهد يلحق الفرع بالأصل لا شترأ كهما فى علة حكم الأصل ونظرة متأنية إلى تعريف ابن السبكي للقياس تجعلنا نقرر أنه متفق تمام الاتفاق مع ما ذكره الإمام البيضاوى فى تعريفه السابق .

(١) حاشية العلامة البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي

وإذا ما تقرر ذلك فإن من نافلة القول أن نقول إن كل ما وجه إلى تعريف البيضاوى من اعتراضات يمكن أن يوجه إلى تعريف ابن السبكي ويرد عليها بنفس الردود السابقة .

ومن ثم فلسنا في حاجة إلى إيراد هذه الاعتراضات والرد عليها اكتفاء بما ذكر في تعريف الإمام البيضاوى رحمه الله ورضي عنه .

خاتمة في تعريف القياس : -

بعد أن طوفنا بك في تعريفات القياس عند كل من الإمام البيضاوى وابن الحاجب وابن السبكي نختم كلامنا عن التعريفات بما ذكره أئمة المذهب الحنفى من زيادة قيد على ما ورد في هذه التعريفات الثلاثة من قيود حجبها اشتراطوا : أن لا تكون العلة المفتركة بين الأصل والفرع مدركة من النص على حكم الأصل بمجرد فهم اللغة^(١) .

والمر في زيادتهم هذا القيد هو إخراج ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية أو بمفهوم الموافقة عند الشافعية من تعريف القياس^(٢) .

ولتوضيح ذلك نقول : إن ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية أو بمفهوم الموافقة عند غيرهم وقع فيه خلاف نستطيع تجليته على ضوء قول الحق تبارك وتعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ج ٢ ص ٥٢ .

(٢) نبراس العقول ص ١٣ .

الكبر - دهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً (١) وعمل الاستشهاد في هذا النص الكريم هو قول الله عز وجل :
و فلا تقل لهما أف ، لأن هذا القول يدل بحسب أصل وضعه على المنع من التأنيف ليس إلا .

وأما دلالة على ما سواه من أنواع الإيذاء فلا تكون بحسب أصل الوضع وهنا وقع الخلاف فن العلماء من قال : إن المنع من الضرب مثلاً وغيره من باقى أنواع الإيذاء مستفاد من اللفظ على اعتبار أن اللفظ قد نقل عرفاً من المنع من التأنيف إلى المنع من الإيذاء مطلقاً أو أن اللفظ قد استعمل فى المنع من الإيذاء مطلقاً على سبيل المجاز من باب إطلاق الخاص (التأنيف) وإرادة العام (مطلق الإيذاء) وكان الحق تبارك وتعالى قال : لا تؤذيهما (٢) . ومنهم من قال أنه مستفاد من اللفظ على أنه مفهوم بمعنى أن اللفظ باقى على حاله وأن منطوقه يفيد المنع من التأنيف إلا أنه قد نبه بالمنع من التأنيف الذى هو أدنى على غيره الذى هو أعلى . ومنهم من قال إنه مستفاد من اللفظ بدلالة النص على معنى أن اللفظ يظل باقياً على حاله من غير نقل وأن منطوقه يؤدى إلى المنع من التأنيف إلا أن كل من عنده إلمام باللغة العربية يفهم وبدون أدنى تأمل أن علة المنع من التأنيف هى الإيذاء وعلى ذلك يلحق به جميع أنواع الإيذاء من ضرب وشتم وما إلى ذلك وهؤلاء هم الحنفية الذين

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) النعراى ص ٤٤ .

زادوا هذا القيد على تعريف القياس كي يخرج به دلالة النص من التعريف ومن ثم عرفوا دلالة النص بأنها ، إلحاق مسكوت بمنطوق لعلة يفهم كل من يعرف اللغة العربية ، أى يعرف وضع اللفظ لمعناه ، أن الحكم فى المنطوق لأجلها ، فالمسكوت هو باقى أنواع الإيذاء ما عدا التأنيف والمنطوق هو التأنيف .

والعلة التى يفهمها كل ملم باللغة هى الإيذاء . وإما خرجت دلالة النص من تعريف القياس لأن العلة المطلوب تواجدها وتحقيقها بين كل من المقيس والمقيس عليه لا تدرك إلا بعد إمعان فكر وإنعام نظر الأمر الذى لا يتحقق إلا فى المجتهدين الذين يبذلون قصارى جهدهم فى سبيل التوصل إلى الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .

الباب الأول :

أركان القياس وشروطه

سوف يجرى كلامنا في هذا الباب مشتملا على فصلين

الفصل الأول: في الأركان

الفصل الثاني: في الشروط

السياط الأولى

الفصل الأول

أركان القياس^(١)

من خلال التعريفات الثلاثة التي أوردنا للقياس تبين لنا أن القياس
يتكون من أربعة أركان (الأصل - الفرع - الوصف - الجامع
المسمى بالعلّة - حكم الأصل) أشار إليها صاحب نشر البنود على
مراقي السعود بقوله (٢).

(١) الركن في اللغة جانب الشيء للقوى الذي يستند إليه ويعتمد عليه.
لقول . خالد يأوى إلى ركن شديد بمعنى أنه يعتمد على شيء أو شخص
له قوته ومكانته وقد جاء مصداقاً لهذا المعنى قول الحق تبارك في سورة
هود: (أو آوى إلى ركن شديد) الآية ٨٠. راجع في معنى الركن لغة مختار
الصالح والمعجم الوسيط والركن في اصطلاح العلماء . ما كان داخلًا في
حقيقة الشيء ومساهمته بمعنى أنه بدونها لا تقوم حقيقة الشيء كأركان
الصلاة مثلاً.

الأصل حكمة وما قد شبهها وعلة رابعها فانتبهها

وهذا ما جرى عليه جمهور علماء الأصول فقد جاء في مناهج العقول .

أن هناك أركاناً للقياس لا تتحقق ماهيته وتتم إلا بوجودها وتحقيقها وهذه الأركان أربعة : الأصل . الفرع . حكم الأصل . الوصف الجامع بين كل من الأصل والفرع . وجاء فيه أيضاً ما يفيد أن حكم الفرع لا يعتبر ركناً من أركان القياس لأنه ثمرته ونتيجته وثمرته الشيء ونتيجته لا تكون ركناً من أركانه (١) .

ولقد بين صاحب كتاب نبراسي العقول الشر في اعتبار الحكم (حكم الأصل - حكم الفرع) ركناً واحداً حيث قال :

وقد اعتبر الحكم ركناً واحداً لأن حكم الفرع عين حكم الأصل ولا يختلفان إل بالاعتبار (٢) وهذا وإن كان هو ما جرى عليه الجمهور من الأصوليين إلا إنهم اختلفوا فيما يسمى من الأركان أصلاً وما يسمى منها فرعاً وذلك على مذاهب ثلاثة أولها . مذهب الفقهاء الذين يرون أن المقيس عليه يسمى أصلاً وأن المقيس يسمى فرعاً .

وثانيها : مذهب المتكلمين القائلين بأن الأصل اسم الدليل حكم المقيس عليه وأن الفرع اسم الحكم المقيس .

١ . انظر مناهج العقول للبدرخشى ص ٣٨ .

٢ . النبراس ص ١٠٦ .

وثالثها مذهب الإمام الرازى الذى يرى أن للقياس أصليين وفرعين
وتوضيح ذلك يظهر كما جاء فى نهاية السؤل (١) من أنه :

إذا ثبت الحكم فى صورة لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى
كالحرمة الثابتة فى الخمر للإسكار الذى هو وصف مشترك بين هذه الصورة
وبين التبيذ فالحكم الذى فى الصورة الأولى وهو بحريم الخمر أصل للعلة
التي فيها والعلة فرع عنه .

وأما الصورة الثانية وهى التبيذ فالأمر فيها بالعكس بمعنى أن العلة
التي فيه تكون أصلاً للحكم بينما يكون الحكم فرعاً عنها .

فقد رأيت من خلال هذا المثال كيف أن الإمام الرازى قد جعل
للقياس أصليين وفرعين .

ونستطيع من خلال هذا المثال أيضاً أن نبين ما ذهب إليه أصحاب
المذاهب الأخرين فعلى مذهب الفقهاء يكون الأصل هو شرب الخمر وإنما
قلنا شرب الخمر ولم نقل الخمر لأن المقرر أصولياً هو أن التكليف إنما
تتعلق بالأفعال لا بالذوات (٢) .

أما الفرع فهو شرب التبيذ .

١ - ٣ ص ٥٤ -

٢ - أنظر بحوث فى القياس لأزميل أ. د محمد محمود فرغلى ص ١٠١ .

(م - ٤ قياس الأصوليين)

وعلى المذهب الثانى وهو مذهب المتكلمين يكون الأصل دليل حكم
المقيس عليه (الخطر) أى قول الحق تبارك وتعالى : يا أيها الذين آمنوا
إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
لعلكم تفلحون (١) ، ويكون الفرع هو حكم المقيس (النبيذ) أى حرمة
النبيذ .

هذا هو خلاف العلماء فيما يسمى من الأركان أصلا . وكما اختلفوا فى
ذلك اختلفوا أيضا فيما يسمى من الأدلة كان فرعا فقد ذهب الفقهاء إلى أن
الفرع هو المشبه أى الواقعة أو المحل الذى لم ينص على حكمه أو يجمع عليه
بينما ذهب المتكلمون إلى أن الفرع هو حكم المشبه أى حرمة النبيذ فى
الصورة السابقة لا المشبه نفسه معللين ذلك بعدم تفريع الذوات على الذوات
إذ التفريع لا يكون إلا من جهة الأحكام .

ولقد أشار صاحب كتاب نزعة المشتاق (٢) إلى جملة ما قاله العلماء
بخصوص الأصل والفرع حيث قال : واعلم أن الفقهاء تستعمل الأصل
فى أمرين . أحدهما فى أصول الأدلة التى هى الكتاب والسنة والإجماع ويسموز
هذه الأدلة الثلاثة أصولا ويعتبرون ما سوى هذه الثلاثة كالقياس وفجوى
الخطاب وما إلى ذلك معقول النص . ثانيهما فى الشيء الذى يقاس عليه
فالخطر مثلا أصل للنبيذ والبر أصل للأزر وما شابه ذلك .

(١) الآية ٩٠ من سورة المائدة .

(٢) ص ٦٧٥ وما يليها .

وأما الفرع فله إطلاقان :

أحدهما : المحل المشبه .

وثانيهما : حكم المحل المشبه .

والواقع أن مدار بين العلماء من خلاف فيما يسمى أصلا وما يسمى فرعاً خلاف لفظي لا جدوى من ورائه إذ الأمر كما ذكر صاحب كتاب فبراس العقول^(١) لا يعدو من أن يكون أصحاب كل مذهب قد اصطالحوا فيما بينهم على ما يسمى أصلا وما يسمى فرعاً مع مراعاتهم جميعاً لوجه انطباق معنى الأصلية والفرعية على ما أريد من كل منهما .

هذه هي أركان القياس الأربعة كما ذكرها جمهور علماء الأصول أما بعض فقهاء المذهب الحنفي فلم يوجه نظر أخرى^(٢) مؤداها أن ركن القياس هو العلة وأن التعدية حكمه .

فقد ذكر فخر الإسلام البزدوى أن ركن القياس العلة وأن التعدية حكمه ثم فسر الركن بأنه ما يقوم به الشيء كما فسر الحكم بأنه الأثر الثابت بالشيء ومعنى ذلك أن الشيء الذي يقوم به القياس ويتحقق هو العلة وأن التعدية أثر لهذا القياس ،

١٠ ص ٢١٠ .

٢٠ انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢٠ ص ٥٢ وما بعدها

وفي هذا الكلام كما جاء في اللويح على التوضيح إشادة إلى أن ركن القياس هو التعليل أى تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع وعلى ذلك يكون مراد نفع الإسلام البزدوى أن العلم بالعلة ركن القياس أى ما يتقوم به ويتحصل ،

وفي هذا احتمال لأحد وجهين :

أولهما : أن المراد بالركن نفس ماهية الشيء على اعتبار ركون الركن هو الوصف الصالح المؤثر وأن ما سواه من الأمور التى يتوقف عليها في إثبات الحكم يعتبر أركاناً وشروطاً .

وثانيهما : ... أن المقصود بالركن جزء الشيء وفقاً لما ذهب إليه بعض العلماء المحققين من أن أركان القياس أربعة كما تقدم وهى (الأصل الفرع - حكم الأصل - الوصف الجامع المؤثر فى العلة) وهذا الاحتمال هو ما تميل إليه ونؤيده استنباطاً بما قاله صاحب كتاب فوائد الرحوت (١) (أبو العباس الأنصارى) عندما أراد أن يبين المقصود مما قاله بعض الحنفية فقال .

وأما قولهم : إن ركن القياس هو العلة المشتركة فإنهم أرادوا بذلك ما يحقق المساواة في الخارج لأنها ركن القياس وحدها دون الأصل (والفرع) .

ما تقدم كان اعتراضا سريعا وموجزا للاصل والفرع اللذين يمثلان ركنين من أركان القياس الأربعة المشار إليها آنفا .

أما الركن الثالث وهو حكم الاصل فلا بد من أن يكون ثابتا إما بنص وإما بإجماع ولعل من ثاقلة القول أن نقول إن ثبوت حكم الاصل لا يكون إلا بهذين فقط ولا يكون بالقياس وإلا للزم على ذلك إثبات بالقياس وذلك غير جائز .

وقد سبق أن أشرت فيما مضى إلى أن حكم الفرع غير محدود من أركان القياس لأنه يعتبر ثمرة ونتيجة له ونتيجة الشيء وثمرته لا تعد ركنًا من أركانه وإلا لزم الدور وهو باطل وممتنع .

ومن ثم قال الإسنوي : « فإن قيل : أهلم ركنًا خامسا وهو حكم الفرع قلنا : أجاب الأمدى . بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور » (١) .

لم يبق لنا من أركان القياس الأربعة إلا الركن الرابع والأخير وهو العلة التي سبسط الأضواء عليها وعلى مباحثها بصورة مجملة موجزة حسبما يقتضيه المقام فنقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد .

تمهيد . يجدر بنا قبل أن نسبط الأضواء على العلة ومباحثها أن نبين

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام للأمدى ٣ ص ٩٣ ، انظر نهاية السؤل ٣ ص ٢٨ .

ماقاله السادة للعلماء بالنسبة لتعليل الاحكام التى تعبد الله بها عباده هل لابد
أن تكون هذه الاحكام معللة أم لا ؟

يرى جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء أن الاحكام التى تعبد الله
بها عبادة مبنية على مصالح العباد^١، بغض النظر عن نوعية هذه الاحكام
دينية أم أخروية . فمصالح العباد الدنيوية كما ترخص بالإفطار في
نهار رمضان بمظنة المشقة في السفر . ومصالح العباد الأخروية كحصولهم
على الثواب إن هم امتثلوا وأطاعوا .

ويرى جل علماء الكلام عدم تعليل الاحكام بمصالح العباد مستندين
إلى أن التعليل يوهم اتصاف الشارع سبحانه وتعالى بالتمتعص المحال بالنسبة
لذاته العلية حيث إن الذى يفعل فعلا ما لغرض ما يكون مستكملا
بهذا الغرض ولا شك أن المستكمل بغيره يعد ناقصا بفاته إلا أن
ما استندوا إليه مرفوض ومردود لأن ما قالوه إنما يتحقق لو كانت تلك
المصالح التى عللت بها الاحكام راجعة إليه .

أما وهى راجعة إلى المكافئين فإنه لا يلزم ما قالوه .

وقد ذهب بعض علماء الكلام وهم المعتزلة إلى أن الاحكام معللة
بالمصالح والأغراض الراجعة إلى المكافئين - إلا أنهم يقولون بوجوب
الأصلح عليه سبحانه وتعالى .

والحقيقة أن تعليل الأحكام لا ينكره إلا كافر بإنكاره النبوة المعللة
بهداية العباد إلى الحق وإلى طريق مستقيم ، يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً
ومبشراً ونذيراً . وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، (١) وإنكاره قول
الحق تبارك وتعالى ، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم
من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ، (٢)
وإنكاره أيضاً قول الله جل وعلا في سورة البينة ، وما أمروا إلا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين
القيمة ، (٣) .

تعريف العلة لغة :

تطلق العلة في أصل اللغة على المرض تقول : احتلت صحة علاء أى
أصابه مرض :

ولذا قيل : إنما اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله إذ تأثيرها في الحكم
كثأثير العلة في المريض تماماً .

وكما ينتقل الإنسان الصحيح بالعلة من الصحة إلى المرض فكذلك العلة
في القياس تنقل حكم الأصل إلى الفرع .

وقيل هى أى العلة مأخوذة من العلل (بفتح العين) بعد النهل بمعنى

١ ، الآيتان ٤٥ ، ٤٦ من سورة الأحزاب د

٢ ، الآيات ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ من سورة البينات .

٣ ، الآية ٥٥ .

معاودة الماء للشرب مرة ، وكذلك القانس أو المجتهد يعاود في إخراج
العلقة واستخراجها النظر بعد مرة النظر أو لأن الأحكام الشرعية تنكرر
بتكررها وجودها .

وقد جاء في القاموس المحيط ومختار الصحاح أن العلة (بكسر العين)
هي المَرَض يقال : اعتل فلان إذا مرض

وتقول اعتل الخصم إذا تذرع بحجة وعلى هذا إعلانات الفقهاء
واعتلائهم (١) .

وقد تكون العلة بمعنى السبب وهذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحي
الآتى بعد .

تعريف العلة اصطلاحاً :

لم تنفق كلمة علماء الأصول حول تعريف واحد وموحد للعلقة التي
هي أحد أركان القياس بل اختلفوا على أقوال كثيرة لا يسع المقام
لاستعراضها جميعها .

ومن ثم فإننا سوف نقصر كلامنا على بعض من هذه التعريفات التي
اشتهرت بأشتهار أصحابها وهما هي :

١- يرجع إلى معاني العلة في اللغة إلى القاموس المحيط ، المعجم الوسيط
مختار الصحاح ، المصباح المنير ، كما يرجع أيضا إلى شرح المحصول للقرافي
نبراس العقول .

التعريف الأول :

عرفها الإمام البيضاوي ومعه بعض الجنايلة وجمع غفير من الحنفية بأها : « الوصف المعروف للحكم »^(١)، بمعنى أنها تكون علماً على الأحكام الشرعية فإذا ما وجد الأمر المعلن به عرف الحكم الشرعي .

وهذا ما دعا الأصوليين إلى أن يحملوها أمانة وعلامة على الأحكام فهي ليست مؤثرة فيها إذ المؤثر على الحقيقة هو الله رب العالمين .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف : -

هذا التعريف لم يسل من بعض الاعتراضات التي وجهت إليه والتي أستطيع أن أوجزها فيما يلي : -

الاعتراض الأول : -

قال المعارضون : إن هذا التعريف غير مانع لإدخاله العلامة في التعريف مع أنها ليست فرداً من أفراد المعرف وعلموا قولهم هذا بأن العلة يضاف إليها الحكم الشرعي فيقال مثلاً : القصاص علته القتل .

أما العلامة فإنه لا يضاف إليها الحكم الشرعي فلا يقال مثلاً الرجم علته الزنا . فالزنا علة بينما الإحصان مجرد علامة فقط : « .

(١) المنهاج للبيضاوي ج ١ ص ٢٧ ، التوضيح على التنقيح ج ٢ ص ٦٢ :
البحر المحيط للزركشي .

« ٢ » تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي مخطوط ؛ نبراس العقول ص ٢١٦

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن العمل علامات بالنسبة للمكلفين ولا توجب أحكاماً لأن موجب الأحكام هو الله سبحانه وتعالى . وما العمل إلا علامات نصبها الشارع للعباد من باب التيسير عليهم ورفع الجرح عنهم (١) .

ومن ثم فقد أطلق بعض الأصوليين على العلة بأنها علامة وهو إطلاق سليم .

الاعتراض الثاني : -

قال المعارضون إن هذا تعريف غير بجامع إذ إنه قاصر على العلة المنصوصة ولا يتناول المستنبطة مع أنها فرد من أفراد المعارف وقالوا معللين ذلك : إن معرفة الحكم تتوقف على معرفة العلة وعلى ذلك تكون معرفة القلة ساقطة على معرفة الحكم وهنا يحىء الدور لتوقف كل منهما على الآخر ، والدور باطل .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن الحكم عندما يعرف العلة المستنبطة يكون ذلك بالنسبة للأصل المسمى « المقيس عليه » بينما تعريف العلة المستنبطة للحكم إنما يكون بالنسبة للفرع المسمى « المقيس » فقد اختلفت جهة التوقف فلا يكون هناك دور كما ادعى المعارضون .

وقد يدفع هذا الدور المزعوم أيضاً بأن تعريف العلة للحكم يكون من

حيث تعدية حكم الأصل إلى الفرع . بينما تعريف الحكم للعلة إنما يكون من حيث وجودها فقد اختلفت الحثية هنا وما دامت قد اختلفت فلا يكون هناك دور أيضاً .

التعريف الثاني : -

عرف الإمام الغزالي ومعه جمع من الأصوليين العلة بأنها : « الوصف المؤثر في الحكم بجعل الشارع لا بذاته » (١) .

ومن جملة ما قاله الإمام الغزالي بهذا الصدد : « إن العلة : عبارة عما يتأثر المحل بوجوده . ولذلك فقد سمي المرض علة وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق » (٢) .

ما وجه إلى هذا التعريف من اعتراضات : -

هناك اعتراضان وجهنا إلى هذا التعريف أوجزهما مع الرد على كليهما فيما يلي : -

الاعتراض الأول : -

المعروف أن الوصف فعل من أفعال المكلفين كالإسكار بالنسبة لشارب الخمر .

(١) أنظر المستصفي للإمام الغزالي ج ١ ص ٥٩ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ٢٠٧ ، الإسنوي على المنهاج ج ٣ ص ٣٨ .
(٢) شفاء العليل للإمام الغزالي تحقيق الدكتور محمد الكبيسي .

ومن أجل ذلك كان هذا الوصف حادثاً .

كما أن من المعروف أيضاً أن الحكم الشرعى قديم قدم المشرع الحكيم

ومادام هذا واقماً فإن الحادث لا يكون مؤثراً فى القديم .

وبالتالى لا يصح تعريف العلة بأنها وصف مؤثر فى الحكم .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأنه لا يراد بالحكم هنا الإيجاب الذى

هو خطاب الشارع الحكيم والذى هو قديم ولا نزاع .

ولمّا المراد بالحكم هو الوجوب الذى هو أثر خطاب الشارع الحكيم

الذى لا شك أنه حادث :

وبهذا التفسير لا يكون هناك حادث وقديم فالأثر والمؤثر فيه

حادثان .

ويمكننا أن ندفع هذا الاعتراض بأن تأثير العلة فى الحكم إنما

يكون بالنسبة لنا فقط بمعنى أننا نضيف الأحكام إلى عليها فنقول مثلاً

علة القصاص القتل مع أن المقتول لم يموت إلا بأجله فى الواقع ونفس

الامر (١) :

(١) المستصنى للإمام العزالي ج ١ ص ٢٦ وما بعد ١ ، أصول الفقه

لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ج ٣ ص ٦٢ .

الاعتراض الثاني .

إن تأثير الاوصاف في الأحكام إنما يبنى ويؤسس على احتمال الأفعال على مصالح أو مفسدات تجعلها حسنة مأموراً بها أو قبيحة منهيّاً عنها كما أنها مبنية أيضاً على أن العقول تدرك تلك المصالح أو هذه المفسدات مع أن الأشاعرة لا يقرون ذلك ولا يقولون به .

وصاحب هذا التعريف وهو الإمام الغزالي أحدم وعلى هذا يكون تعريفه في واد ومذهب الطائفة « الأشاعرة » التي ينتمى إليها في واد آخر .

وقد دفع هذا الاعتراض بأن الإمام الغزالي رضى الله عنه لا يشكّر إدراك العقول لمواطن الحسن والقبح في الأفعال وإنما يشكّر استقلالها بهذا الإدراك (١) .

التعريف الثالث :

عرفها المعتزلة بأنها « وصف مؤثر بذاته في الحكم » (٢) .

ماوجه إلى هذا التعريف من اعتراضات

وجه المعارضون إلى هذا التعريف ماسبق أن وجهوه إلى تعريف الإمام

« ١ » أنظر المرجعين السابقين .

« ٢ » إرشاد الفحول ص ٢٠٧ ، الإسنوى على المنهاج ص ٢٩ .

الغزالي حيث قالوا : إن الوصف حادث بينما الحكم قديم ولا يكون الحادث مؤثراً في القديم .

ويمكننا أن نرد على اعتراضهم هذا بمثل ما رددنا به على اعتراضهم على تعريف الإمام الغزالي فليرجع إليه: هذا بالإضافة إلى أن أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة لا يقولون بأن الحكم قديم فليس هناك (من وجهة نظرهم) كلام نفسي ولا خطاب قديم^(١) .

التعريف الرابع .

عرفها ابن الحاجب والآمدى بأنها : « الباعث على التشريع » ، (٢) ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يكون معللاً بمصلحة ترجع إلى المكلفين فالقتل العمد المدون الذي هو علة القصاص يكون باعثاً للشارع الحكيم على تشريع القصاص كقولك تماماً اجتهدت لأنجح في الامتحان فإن النجاح هو الباعث على الاجتهاد .

ولقد تنبه بعض العلماء إلى ما يقول به المعتزلة من وجوب فعل الأصلح للمكلفين على الله سبحانه وتعالى على خلاف ما يقول به أهل السنة فخرجوا من هذا الخلاف أضافوا إلى التعريف السابق عبارة .

١ ، انظر نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ص ٢١٨

٢ ، مختصر المنتهى ج ٢ ص ٢١٣ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى

« لا على سبيل الإيجاب » وقد أجادوا صنعا إذ القل يقتضى هذه الزيادة :

تعريف ابن حزم للعلة :

يعرف ابن حزم العلة بأنها . « اسم لكل صفة توجب أى أمر إيجاباً ضرورياً ، والعلة عنده مقارنة للمعلول فلا تفارقه ولا تأتى سابقة عليه أو لاحقة له ومثل لذلك بالنار والإحراق فالنار علة والإحراق معلول وكلاهما ملازم للثانى .

ونحن إذا ما نظرنا إلى هذا التعريف فإننا نلاحظ من خلاله أن ابن حزم لا يفرق بين علة عقلية وأخرى شرعية بل يجعلهما سواء بسواء ومن ثم فإنه لا يقول بتعليل الأحكام ويحمل ما يرد عما ظاهره تعادل الحكم فى النص الشرعى على السبب (١) .

ونختتم كلامنا عن تعريفات العلة بما قاله الإمام الشاطبى « رضى الله عنه فقد عرفها بقوله : « الحكم والمصالح التى تعلقت بها الأوامر أو الإباحة . أو المفاسد التى تعلقت بها الذرائع » (٢) .

وعما صرح به الإمام الشاطبى فى هذا المقام أن العلة هى نفس المصلحة

(١) الأحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) الموافقات للإمام الشاطبى ج ١ ص ٢٠٥ ،

أو ذات المفسدة بغض النظر عن كونها منضبطة أو غير منضبطة ، ظاهرة أو غير ظاهرة .

وبالنظر إلى تعريف الشاطبي : « رضى الله عنه » نرى أنه قد جاء مقصوداً على علل الأحكام التكليفية فهو تعريف محاصر بعلة الحكم التكليفى وليس شاملاً للحكم الوضعى ومن ثم جاء التعريف غير جامع إذ إنه لا بد وأن يشمل نوعى الحكم « التكليفى والوضعى » .

مقارنة بين ما قيل في تعريف العلة :

الواقع أننا إذا مادفقتنا النظر في هذه التعريفات لوجدنا أنها تمثل وجهات نظر بالنسبة لأصحابها . فقد رأينا من يقول : إنها المعروف للحكم . ومن يقول : إنها مؤثر وموجب له . ومن يقول : إنها باعث عليه . وهذا خلاف إعطى لا يترتب عليه أثر . فالذى يرى أنها معرف يضيف الأحكام إليها فيقول وجب الجلد بالنسبة لخير المحسن للزنا . والذى يرى أنها مؤثر وموجب يقول : إن هذا يجعل الشارع لا بذات العلة . والذى يرى أنها باعث يقول : إن الحكم لا بد وأن يكون منظوياً على حكمة مقصودة للمشرع .

وهكذا نجد أنها مجرد اصطلاحات ولا مشاحة في الاصطلاح .

وإذا أردنا أن نأتى بتعريف لها يكون جامعاً لكل ما قيل في تعريفها

فإننا نستطيع أن نقول : إنها عبارة عن وصف منضبط ظاهر نصبه الشارع
ليكون معرقاً للأحكام وموجباً لها .

ونستكتفي بهذا العرض السريع بجملة ما قاله العلماء في تعريف العلة . بعد
أن ظهر لنا جلياً أنها تمثل أهم أركان القياس إذ من غير المعقول أن يقاس
أمر على أمر إلا إذا تحقق هذا الوصف الجامع بين كليهما .

وبإتمامنا من الكلام عن العلة نكون قد انتهينا من الكلام عن الفصل
الأول وهو أركان القياس .

الفصل الثاني

شروط القياس

سبق أن تناولنا في الفصل السابق الكلام عن أركان القياس الأربعة .
(الأصل - حكم الأصل - الفرع - العلة) .

وفي هذا الفصل سوف نتناول شروط القياس .

ولما كان القياس قائما ومبنيًا على هذه الأركان الأربعة لذا سيكون
كلامنا عن الشروط الواجب توافرها في كل ركن من هذه الأركان سالفة
الذكر .

ولنبداً بشروط الأصل فنقول بعد الاستعانة بالله .

شروط الأصل :

هناك شروط اشترطها علماء الأصول بالنسبة للأصل (١) نستطيع أن
نجملها فيما يلي :

(١) المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٢٢٥ ، جمع الجوامع مع حاشية المطارد ج ٢

ص ٢٢٢ وما بعدها ؛

أولاً : أن يكون هذا الأصل قد ثبت بالنص عليه أو بالاتفاق على ثبوته .

وانضرب لذلك مثالين يظهر من خلالهما توافر هذا الشرط .

فقال الأصل الثابت بالنص أن نقول : إذا وقع خلاف بين المتعاقدين والمعقود عليه هالك فإنهما يتحالفان قياساً على ما إذا كان المعقود عليه قائماً وموجوداً وهذا الأصل (المقيس عليه) وهو التحالف حال قيام المعقود عليه ثابت بحديث رسول الله ﷺ :

« إذا اختلف المتبايعان أو المتعاقدان تحالفا وترادا » (١) .

وواضح من الحديث أن التراد لا يكون إلا عند بقاء وجود المعقود عليه :

وهناك رواية صرح فيها بذلك ، وهي : إذا اختلف المتبايعان والعين قائمة .

ومثل الأصل الثابت بالاتفاق عليه قياسهم القتل بالآلة الثقيلة على القتل بالآلة المحددة .

١، الحديث مروى بروايات مختلفة : نيل الأوطار للإمام الشوكاني ٥٥ ص ٢٢٩ وما بعدها .

وعما تجدد الإشارة إليه أن اشتراط ثبوت الأصل لأن الفرع مبنى عليه وملحق به .

والمقرر عقلاً أن الشيء غير الثابت لا يمكن بناء الغير عليه .
ثانياً :

أن لا يكون الأصل فرماً لأصل آخر إذ لا معنى لقياس الذرة على الأرض ثم قياس الأرض على البر لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول كالطعم مثلاً فإن هذا يعتبر تطويلاً لا مبرراً له ولا حدوداً منه .

فالذرة ليس بأولى من عكسه في أن يجعل فرماً للأرض (١) .
ثالثاً :

اشتراط بفض العلماء أن يقوم دليل بجواز القياس على الأصل :
وهناك من قال : إنه يجب أن يقوم دليل على وجوب تعليقه ،
إلا أنه كما قرر المحققون أن هذا كلام لا قيمة له .

فالسحابة رضى الله عنهم عندما قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو

(١) المستصفى للإمام الغزالي ج ٢ ص ٢٢٥ ، إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٤ .
د ، المحصول لفنر الدين الرازي ص ٤٨٦ .

الطلاق أو اليمين لم يقيم دليل عندم على وجوب تعليله أو جوازه (١) :

رابعاً :

أن يظهر كون ذلك الأصل معللاً بوصف معين وإنما اشترط العلماء هذا الشرط لأن رد الفرع إلى الأصل لا يتصور تحقيقه إلا عن طريق هذا الوصف .

شروط الفرع :

لقد وضع علماء الأصول للفرع شروطاً تراعى عند إجراء عملية القياس وهذه الشروط كما ذكرها الإمام الغزالي^(١) هي :

أولاً : -

أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع إذ تعدى الحكم فرع تعدى العلة . فإن كان وجود العلة في الفرع غير مقطوع به - لكنه مظنون صح الحكم .

وهناك من يقول لا يجوز لأن مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم لم تعلم وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل وهو الأصل .

أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق الفرع بالأصل إلا أن هذا القول ضعيف لأنه إذا ثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع في جلد الميتة قسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل ظني .

ثانياً : -

أن يكون الفرع غالباً من أى معارض واجب مقتضى نقيض ما اقتضته علة القياس . وهذا على رأى القائلين بتخصيص العلة (٢) .

(١) المستصفى ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ٢ ص ٥٢ .

فإننا :

أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في هيئة وذلك كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المقتل والمحدد أو مماثلاً له في جنسه وذلك كإثبات الولاية على الفتاة الصغيرة في نكاحها قياساً على إثباتها في مالها فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها . ولولم يكن كذلك لكان القياس باطلاً . إذا المعروف أن تشريع الأحكام غير مطلوب لذاته بل لما يفرض إليه من مقاصد العباد كجلب مصلحة لهم أو دفع مفسدة عنهم بغض النظر عن ظهور المقصود لنا أو عدم ظهوره (١) .

رابعاً :

أن لا يكون حكم الفرع منصوفاً عليه . وإلا ترتب على ذلك قياس أمر منصوص عليه على أمر منصوص عليه وهذا شرط اتفقت عليه كلمة الأصوليين فليس هناك من لا يفترقه . لأن أحد الأمرين والحالة هذه ليس أولى بالقياس على الآخر من العكس .

اعتراض وجوابه :

هناك من وجه اعتراضاً على هذا الشرط مؤداه : لم قسم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمنة مع أن الظهار أيضاً منصوص عليه واسم الرقبة يشمل المؤمنة والكافرة ؟؟؟

(١) المرجع السابق :

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن اسم الرقبة ليس نصاً في إجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه كما في الرقبة المعينة .

فنخرج الأمر والحالة هذه عن أن يكون إجزاء الكافرة منصوصاً عليه فطلبنا حكمه بالقياس (١) .

خامساً :

أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل وذلك كما لو قال الإمام الشافعي رضي الله عنه الوضوء على التيمم في الافتقار إلى النية . لأنه يلزم منه أن يكون الحكم في الذرع ثابتاً قبل كون العلة الجامعة في قياسه هلة ضرورة كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه اللهم إلا إذا ذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم لا بطريق ما أخذ القياس (٢) .

هذا وقد شرط قوم (٣) أن يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالنص جملة لا تفصيلاً . وهو شرط باطل إذ الصحابة رضوان الله عليهم قد قالوا قول الرجل لامرأته : أنت على حرام ، على طلاقه ويمينه وظهاره مع أن الفرع لا يوجد فيه نص لا على سبيل الإجمال ولا على سبيل التفصيل .

(١) المستصفى للإمام الغزالي ج ٢ ص ٢٣١ .

(١) الإحكام للأمامي ج ٢ ص ٥٥ .

(٢) الإمام الغزالي في كتابه المستصفى ج ٢ ص ٢٣٠ .

شروط حكم الأصل :

بما يلاحظ أن بعض الأصوليين كالإمام الشوكاني ومن سار على نهجه
عندما تكلموا عن شروط الأصل تكلموا عنها كلاما شاملا له ولحكمه
اعتقادا منهم بالعلاقة القوية بين الأصل وحكم الأصل .

وفيما تقدم تكلمت عن شروط الأصل على وجه الاستقلال . والآن
أتناول شروط حكم الأصل على أفراد فأقول وبالله التوفيق . -

يشترط لحكم الأصل شروط ثلاثة منها ما يلي :-

أولا : -

أن لا يكون دليل حكم الأصل متناولا لحكم الفرع إذ لو كان متناولا
له لخرج عن كونه فرعا . وحينئذ يكون عقد القياس عبثا لمخلوه والحالة
هذه من الفائدة المرجوة منه استثناء عنه بدليل الأصل . ولأنه أيضا لا يكون
جعل أحد الأمرين أصلا والآخر فرعا أولى من العكس (١) .

ثانياً :

أن يكون حكم الأصل حكماً شرعياً إذ الحكم المراد تعديته من الأصل
إلى الفرع لا يكون إلا شرعياً فلو كان الحكم عقلياً أو حسياً أو لغوياً لمسا
تحقق الفرض من القياس إذا لهدف من القياس كما سبق أن قررنا هو إثبات
الاحكام الشرعية للوقائع التي خلعت من النص من بعد تحقق الوصف الجامع

هـ العلة ، وتساويه في كل من الأصل والفرع والتساوى في الوصف الجامع لا يمكن نظوره إلا في الأحكام الشرعية فقط .

ومن ثم اشترط العلماء هذا الشرط .

ثالثا : -

أن يكون دليل إثبات حكم الأصل دليلا شرعيا ١٠ . لأن غير الدليل الشرعي لا يتصور أن يثبت أحكاما شرعية .

رابعا : -

أن لا يكون حكم الأصل قد ثبت أنه منسوخ إذ الحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع إلا إذا تحقق الوصف الجامع متساويا بينهما .

فإذا ما فرضنا جدلا أن حكم الأصل قد نسخ مع بقاء الوصف الجامع فإننا نتأكد من أن الوصف لا اعتبار له ولا اعتداد به .

ومن هنا نعلم أن حكم الأصل لا بد أن يكون ثابتا غير منسوخ إذ لا تعدية لما ليس بثابت (١) .

خامسا : -

أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن قاعدة القياس (٢) لأن التعدية

١٠ المستصقي للإمام الغزالي ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٢) التلويح على التوضيح شرح التنقيح ج ٢ ص ٥٧ .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٦ .

(أى تعدية حكم الأصل إلى الفرع) والحالة هذه تكون متعذرة إذا خرج من قاعدة القياس لا يمكن أن يقاس غيره عليه وذلك كشهادة خزيمة فيما لا يقبل فيه شهادة المنفرد فالشهادة كما هو مقرر ومعروف نصا بها رجلان أو رجل وامرأتان لقوله جل وعلا : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » (١) فشهادة خزيمة منفرداً وقبولها تكون مستثناة من هذه القاعدة وذلك بقوله صلوات الله وسلامه عليه : « من شهد له خزيمة فهو حسيبه » (٢) وكشهادة خزيمة في كونها لا يقاس عليها مقادير الحدود وعدد الركعات لأن إثبات القياس والأمر كذلك يكون إثباتاً للحكم مع وجود ما ينافيه وهذا هو معنى قول الفقهاء : « الخارج عن القياس لا يقاس عليه » (٣) .

ويرى أصحاب الإمام الشافعي رضي الله عنه جواز القياس على ما يدل به من قاعدة القياس .

أما الحنفية فقد منعوا ذلك منعاً باتاً ودون أي قيد أو شرط . وهذا بخلاف ما قرره السرخسي من المنع بشروط ثلاثة .

(١) الآية « ١٨٢ » من سورة البقرة :

(٢) أخرجه الطبراني وأبو داود .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠١ .

أولها :

أن يكون ما ورد على خلاف الأصل قد نص على حله .

ثانيها :

أن تكون الأمة الإسلامية قد أجمعت على تعليل ما ورد به الخبر سواء اتفقوا على حله أم اختلفوا فيها .

ثالثها :

أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر^(١) .

سادسها :

أن تكون علة حكم الأصل معينة لا مبهمة إذ إنها لو كانت مبهمة فإننا قد لا نتوصل إلى تحقيقها في الفرع فليس لقائل أن يقول : إن الزكاة تجب في الحل لنفس العلة المقتضية لوجوبها في النقد لسكون العلة هنا غامضة غير واضحة .

سابعها :

أن يكون حكم الأصل ثابتا بنص (كتاب أو سنة ، أو ثابتا بإجماع . فلا يتعد قياس حكم أصله يكون ثابتا بقياس سواء تحدث علة القياسين

أم اختلفتا وهناك أمثلة توضيحية لذلك ذكرها الأصوليون لاداعي
الاحتياط أدفها (١) .

شروط العلة : —

بعد أن تعرضنا بجملة ما قاله الأصوليون في تعريف العلة كركن من
أركان القياس التي لا يقوم إلا عليها . نتناول هنا ما اشترطه العلماء في هذه
العلة فنقول : —

لعلة أهمية خاصة من بين أدكان القياس إذ لولاها لما تمكن مجتهد من
إثبات حكم الأصل لأي فرع يمكن أن يقاس عليه .

ومن هنا كان اهتمام الأصوليين بها وبشروطها التي نحن بصدد سردها
والتي يمكننا إجمالها فيما يلي وفقا لما ورد في كتاب إرشاد الفحول (٢) .

أولا : —

أن يكون للعلة تأثير في الحكم لأنها إن لم تؤثر فيه فإنه لا يجوز أن
توصف بكونها علة .

والمراد بكونها مؤثرة أن يغلب على ظن الفقيه أو المجتهد أن الحكم
الحاصل عند ثبوتها يكون لأجلها لا لأجل أمر آخر سواها . أو يقال :
إن المراد بالتأثير أن تكون مقتضية الحكم وجالبة له .

(١) شرح المصنف على المتن ٢٤ ص ٢٠٩ وما بعدها .

(٢) ص ٢٠٧ وما بعدها .

ثانياً : أن تكون هذه العلة وصفاً منضبطاً ظاهراً في نفسه وذاته وذلك بأن يكون تأثيرها من أجل حكمة مقصودة للشارع لا لمجرد حكمة لأنما حيثئذ تكون خافية ومن ثم فلا يظهر إلحاق غيرها بها . وتوضيحاً لهذا الشرط نقول : إن الرضا في العقود هو أساس قيامها وانعقادها إلا أنه أمر باطن لا اطلاع لنا عليه ومن ثم فقد نيطت العقود بصيغها لكونها ظاهرة منضبطة وكذلك نجد أن علة إفطار المسافر في نهاية رمضان هي السفر لا المشقة لأن المشقة وصف يخفى يختلف من شخص إلى شخص .

أما السفر فهو وصف ظاهر منضبط لا يختلف من شخص إلى آخر وهكذا نجد أن العلة لا بد وأن تكون أوصافاً ظاهرة منضبطة^(١) .

ثالثاً :-

أن تكون العلة واضحة جلية فلا تكون اخفى أو مساوية وإلا لما أمكن إثبات الحكم بها في الفرع .

رابعاً :-

أن لا يرد العلة نص أو إجماع بمعنى أن تكون سالمة من هذا الرد (٢) :

(١) المعتمد على مختصر المآثر ج ٢ ص ٢١٣ وما يليها ، إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٧ .

(٢) مختصر المآثر لابن الحاجب ج ٢ ص ٢٢٩ .

خامساً :-

أن لا تكون العلة معارضة بطله أخرى هي أقوى منها فالأقوى أحق بالحكم من غيره كما أن النص أحق بالحكم من القياس .

سادساً :-

يشترط في العلة أيضاً أن تكون مطردة بمعنى أنه كلما تحقق وجودها تحقق وجود الحكم . وهنا تكون قد سلمت من النقص الذي هو وجود العلة مع عدم وجود الحكم لأنها لو لم تسلم من النقص أبطلت .

سابعاً :-

أن لا تكون العلة صفة عدمية في حكم ثبوتها إذ لو كان العدم صفة للحكم ثبوتها لكان العدم مناسباً واللازم باطل فبطل ما أدى إليه وهو كون العلة صفة عدمية .

والعلماء قد اتفقت كلمتهم على جواز تعليل العدمي بالعدمي كعدم نفاذ تصرف المجنون لعدم توافر عقله . كما اتفقوا على جواز تعليل الوجودي (أي الثبوت) بالوجودي وذلك كتحریم الخمر لوجود صفة الإسكار .

وبما اتفقوا على لجوازه أيضاً جواز تعليل العدمي بالثبوتي كعدم نفاذ تصرفات السفیه لتحقيق إسرافه وتبذيره أهواله هنا وهناك . فهذه أمور ثلاث تعتبر محل إجماع بين السادة الفقهاء .

أما ما نحن فيه فهو محل خلاف بينهم وهو تعليل الحكم الوجودي
أو الثبوتي بوصف عدمي فقد ذهب الأكثر إلى القول بجوازه بينما ذهب
الهمض إلى منعه للسبب الذي سبق بيانه^(١) :

ثامنا :-

أن لا تكون العلة المتعدية هي نفس المحل أو جزء منه إذ لم يُرض
تحقق ذلك لئلا يكون ما نأمن كونها متعددة ل تكون قاصرة وتخرج
والحالة هذه من أن تكون أحد أركان القياس^(٢) .

ثامنا :-

أن لا تكون العلة قد أوجبت للفرع حكما بينما قد أثبتت الأصل حكما
آخر مخالفا لحكم الفرع . وإلا لما كان للقياس أدنى فائدة .

(١) شرح مختصر المنتهى لمعهد الدين والملة ج ٢ ص ٢١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٠٨ .

عاشراً :

أن يترتب على انتفاء العلة انتفاء الحكم والمقصود هنا انتفاء العلم بالحكم أو الظن به إذ إنه من المقرر إنه لا يلزم من انعدام الدليل انعدام مدلوله .

الشرط الحادى عشر :

أن لا تكون العلة موجبة لأمرين متضادين لأنها والحالة هذه تكون ميرة لحكمين متضادين وهذا ما لم يقل به أحد .

الشرط الثانى عشر :

أن لا تتأخر العلة فى ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل .

وهذا إذا كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لأنه لو تأخر ثبوتها والحالة هذه لترتب على ذلك ثبوت الحكم بغير باعث وهذا محال .

والمثال الموضح لهذا الشرط هو أنه إذا قيل لمن أصابه عرق الكلب أنه أصابه عرق حيوان نجس فيكون العرق نجساً كلعابه فإنه يمنع كون عرق الكلب نجساً ،

فيقال حينئذ لأنه أى الكلب مستقدر فإننا نرى أن الاستقدير وهو العلة إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته .

(م ٦ قياس الأصوليين)

الشرط الثالث عشر :

أن تكون العلة وصفاً معيناً حتى يصح رد الفرع إليها إذ أن الرد إليها لا يكون إلا بهذه الوساطة^(١) .

الشرط الرابع عشر :

أن تكون العلة وصفاً مقدراً إذ إنه لا يجوز التعليل بأى صفة مقدرة خلافاً لبعض المتأخرين من الأصوليين .

الشرط الخامس عشر :

أن يكون طريق إثبات العلة طريقاً شرعياً كما سبق أن قررنا ذلك عند كلامنا عن شروط الحكم حيث قلنا إن طريق ثبوته لا بد وأن يكون شرعياً وقد ذكر ذلك الأمدى في أحكامه.

الشرط السادس عشر :

إذا كانت العلة مستتبطة لا منصوصة فإنه يشترط فيها أن لا ترجع على الأصل بالإبطال أى إبطاله أو إبطال بعضه وإلا ترتب على ذلك ترك الرجوع إلى المرجوح إذ الظن المستفاد من الاض أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لأنه فرع له والفرع لا يرجع على أصله بالإبطال^(٢) .

١- إرشاد الفحول ص ٢٠٨ .

٢- المرجع السابق ، شرح المضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب

ص ٢٨ وما يليها .

والإلزام من ذلك أن يرجع إلى نفسه بالإبطال .

الشرط السابع عشر :

إذا كانت العلة مستنبطة أيضا فإن العلماء قد اشترطوا فيها أن لا تكون معارضة بعارض أخرى منافي موجود في الأصل .

الشرط الثامن عشر ،

أن لا تكون العلة معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها .

الشرط التاسع عشر :

إذا فرض وكان الأصل مشروطاً بشرط فإنه يشترط في العلة والحالة منه أن لا تكون موجبة لإزالة هذا الشرط .

الشرط العشرون :

أن لا تكون العلة مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي .

الشرط الواحد والعشرون :

أن لا يكون الدليل الدال على العلة متناولاً لحكم الفرع لا من طريق العموم ولا من طريق الخصوص وإلا ترتب على ذلك (وهذا أمر منطقي وبدهي) الاستغناء عن القياس (١) ؛

هذه هي الشروط التي يتطلب توافرها في القياس وهي شروط متفق عليها بين العلماء، وهناك شروط وقع فيها الخلاف كاشتراط بعضهم أن لا تكون العلة مخالفة لمذهب أحد الصحابة إلا أن مثل هذا الشرط وغيره لا يعتد به جهود العلماء (١).

بهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط علة القياس وبإتقاننا من الكلام عنها نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط القياس بوجه عام

الباب الثاني

• أقسام القياس وما يجري فيه وما لا يجري ،

سوف يـكون كلامنا في هذا الباب مقسماً الى فصلين .

نتحدث في الفصل الأول عن أقسام القياس.

ونفرد كلامنا في الفصل الثاني عما يجري فيه القياس وما لا يجري .

الفصل الأول

أقسام القياس

الواقع أن هناك تقسيمات عدة للقياس باعتبارات مختلفة .

فقد يقسم القياس تارة باعتبار درجة لوصف الجامع بين كل من الأصل والفرع .

ويقسم تارة أخرى باعتبار تبادر الذهن إليه دون تأمل وتمعن وعدم تبادره إليه

كما يقسم تارة ثالثة باعتبار ذكر العلة فيه وعدم ذكرها .

وفيما يلي سوف نتناول هذه التقسيمات الثلاثة وفقا لهذه الاهتبارات الثلاثة فنقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد :

التقسيم الأول .

باعتبار درجة الوصف الجامع في الأصل والفرع .

لقد قسم علماء الأصول القياس بهذا الاعتبار إلى أقسام ثلاثة :

الأول .

أن يكون الوصف الجامع في الفرع أقل درجة منه في الأصل

وذلك كقياس العلماء تحريم شرب النبيذ وإيجاب الحد على شاربته على
تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد على شاربته لوجود الوصف الجامع بين
الأصل وهو الخمر والفرع وهو النبيذ .

وإذا ما دققنا النظر لوجدنا أن الوصف الجامع وهو الإسكار موجود
بدرجة أقل من وجوده في الأصل .

وهذا القسم متفق عليه بين العلماء كما قرر ابن السبكي ذلك في كتابه
الإيجاج (١) عن طريق اعتراض أورده ثم أجاب عنه .

الثاني .

أن يكون الوصف الجامع في الفرع أقوى منه في الأصل وذلك
كقياس ضرب الوالدين أو قتلهما على التأنيف لهما في حرمة الكل لتحقيق
الوصف الجامع في كل من الأصل (التأنيف) والفرع (الضرب والقتل)
ولاشك أننا بدون أدنى تأمل نعلم علم اليقين أن الوصف الجامع أي العلة
وهي (الإيذاء) موجود في الفرع (الضرب والقتل) بدرجة أقوى وأكد
من درجة وجودها في الأصل (التأنيف) .

الثالث :

أن يكون الوصف الجامع في الفرع مساوياً له في الأصل وذلك كما إذا

فنا الأمة على العبد فأعطاها أحكامه في المعتقد لوجود الوصف الجامع في كل منهما وهو الرق ولا شك أن هذه الصفة وهي الرق موجودة بقدر متساو بينهما إذ لا يمكن أن توصف درجة وجوده فيهما بقوة أو بضعف .

١ وبما يلاحظ هنا أن هذين القسمين (الثاني والثالث) قد اختلف عليهما الفقهاء فهناك من يقول إماما من باب دلالة النص أو أخرى الخطاب أو مفهوم الموافقة وذلك وفقاً لاختلافهم في المصطلحات .

التقسيم الثاني :

باعتبار تبادر الذهن إليه وعدم تبادره .

قسم علماء الأصول القياس بهذا الاعتبار إلى قسمين هما : (القياس الجلي - القياس الخفي) وفي الصفحات التالية سوف أتناول كلا منهما بالشرح والبيان .

الأول :

القياس الجلي

عرف القياس الجلي بتعريفات عدة فقد عرفه صاحب كتاب التقرير والتحجير (١) بأنه . ما علم فيه نفي اعتبار الفرق بين الأصل والفروع ، وعرفه ابن الحاجب في مختصره (٢) بأنه :

(١) ج ٢ ص ٢٢١ .

(٢) ٢٠ ص ٢١٧ .

وما قطع بيني الفارق فيه ، وجاء في شرح المضد (١) لمختصر ابن الحاجب أنه : « ما علم فيه ينفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً ، وإذا ما أمعنا النظر في هذه التعريفات وجدنا أنها تسكاد تكون متماثلة إلا في لفظين هما كلبة (اعتبار) وكلبة (قطعاً) ونستطيع أن نعمل زيادة كل منهما في التعريف بأن نقول :

إن من أضاف إلى تعريفه كلبة (اعتبار) إنما أضافها إيماناً منه بأن الفارق بين الأصل والفرع أمر لا بد وأن يكون موجوداً ومحققاً في كل قياس فلا بد أن يكون الفارق في القياس الجلي فارقاً له اعتبار خاص بحيث يقتضى مزيد اختصاص الأصل بالحكم .

أما من ذكر كلبة (قطعاً) بعد أن ذكر العلم فإنه إنما ذكرها لأنه لا يريد بالعلم الإدراك الجازم وإنما يريد به مطلق الإدراك الشامل للعلم واليقين والظن .

وعلى هذا نستطيع أن نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن كل ما قيل في تعريفات القياس الجلي يكاد يكون متقارباً .

ولما كان نفي الفارق بين كل من الأصل والفرع قد يكون قطعياً كما قد يكون ظنياً .

وفي كلتا الحالتين قد يكون الأمر المسكوت عنه أولى وأبقى بالحكم

(١) نفس الجزء السابق والصفحة .

من الأمر المصرح به أو مساوياً له فإن العلماء قد قسموه إلى أربعة أقسام على أساس أن نفي الفارق بهذه الاعتبارات هو مفهوم الموافقة .

وهذه الأقسام الأربعة هي :

الأول :

أن يسكون الأمر المسكوت أولى وأليق بالحكم من الأمر المصرح به مع نفي الفارق قطعاً وذلك مثل قياس القتل والضرب أى قتل الوالدين أو ضربهما على التأنيف لهما في إثبات الحرمة الثابت بقوله جل شأنه :

« ولا تقتل لهما أف ولا تنهزهما وقل لهما قولاً كريماً (١) » .

وكتقييم أربعة رجال عدول على رجلين عدلين في قبول الشهادة الثابت بقوله تعالى :

« وأشهدوا ذوي عدل منكم (٢) » .

الثاني :

أن يسكون الأمر المسكوت منه مساوياً للأمر المصرح به مع نفي الفارق قطعاً وذلك مثل إغراق مال اليتيم أو إحراقه عندما نلحقه بأكل ماله

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) الآية (٢) من سورة الطلاق .

في إثبات الحرمة بمقتضى قول الحق تبارك وتعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً (١) » .

فإننا نلاحظ أن العلة التي من أجلها حرم أكل مال اليتيم موجودة بقدر متساو في حالتي الإغراق أو الإحراق ولا فارق قطعاً .

ويمثل لهذا النوع أيضاً بقياس صب البول في الماء على التبول فيه المنهى عنه بقول رسول الله ﷺ : (لا يبولن أحدكم في الماء الراكد الذي لا يجري ثم يغتسل فيه) (٢) .

الثالث :

أن يكون الأمر المسكوت عنه أولى بالحكم من الأمر المصرح به مع نفي الفارق بالظن الغالب وذلك مثل قياس شهادة الرجل الكافر على شهادة الرجل الفاسق في رد كل من شهادتهما الثابت بقول الله سبحانه وتعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون (٣) » .

فإن الملاحظ هنا أن الأمر المسكوت عنه وهو شهادة الرجل الكافر أولى بالحكم (الود) من شهادة الرجل الفاسق، إلا أن نفي الفارق بينهما أمر

(١) الآية (١٠) من سورة النساء .

(٢) الحديث زواه الترمذي واللساني وأبو داود .

(٣) الآية (٤) من سورة النور .

مظنون لأن احتمال تحرز الكافر عن الكذب لدينه قائم .

ومثاله أيضاً قياس البيهمة العمياء بالبيهمة العوراء في منع التضحية بها وفقاً لحديث رسول الله ﷺ والذي رواه عنه الصحابي الجليل البراء بن عازب حيث قال قال رسول الله ﷺ : « أربع لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها والمربضة البين مرضها . . . الخ (١) » .

فإننا نلاحظ في هذا المثال أن الأمر المسكوت عنه وهو البيهمة العمياء أولى بالحكم (منع التضحية بها) من الأمر المصرح به وهو البيهمة العوراء إلا أن نفي الفارق أمر محتمل مظنون وليس مقطوعاً به لاحتimal أن تكون العلة في المنع ليست كما يتبادر إلى أذهاننا من أن العور نقص في البيهمة يوجب نقصان قيمتها وبالتالي نقصان ثمنها ولاشك أن العمياء بذلك أولى وأجدر . وإنما العلة هي أن العور قد يكون سبباً في هزال البصر وضعفه لأن البيهمة العوراء ناقصة النظر ولا جدال كما قد يكون سبباً في هزال جسمها وضعفه لأنها عندما تمشي سوف ينقص دهيها بالنسبة لبقاى البهائم لعدم إبصارها لما أمامها فلا تتناول ما يكون سبباً لقوة جسمها .

وهذا بخلاف البيهمة العمياء فإنها لا ترعى بنفسها وإعما يقوم مالِكها بتقديم العلف إليها .

وهو بلاشك لا يقدم لها إلا العلف الجيد الحسن ولا جدال أن في

(١) نيل الأبطار للإمام الشوكاني ج ٥ ص ٢٠٥ .

ذلك ما يبعد عنها الضعف والهمال.

الرابع :

أن يكون الأمر المسكوت عنه مساوياً للأمر المصرح به مع أن نفي الفارق مظنون لا مقطوع .

وذلك كما سبق أن مثلنا بقياس الأمة على العبد في سرابة العتق الذي نص عليه في العبد بمقتضى قول رسول الله ﷺ :

« من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد هتق عليه ما عتق (١) » .

والذي منع من كون نفي الفارق قطعياً هو أن هناك احتمالاً مؤداه أن يكون العبد قد نص عليه في الحديث بألف الذكر الخصوصية فيه لا تتحقق في الأمة وهي أنه إذا ما أعتق قد يمارس أحوالاً لا تمارسها النساء ولا تسند إليهن .

ومن هنا حكمنا بكون نفي الفارق ظنياً لا قطعياً .

(١) رواه الهارثي وانظر نيل الأوطار ج ٦ ص ٩٦ .

الثاني : القياس الحقى .

يعرف القياس الحقى بأنه ما كان نفي الفارق فيه مظهرنا لا مقطوعاً (١).

وقال الأمدى فى إحكامه . القياس الحقى هو ما كانت الملة فيه مستنبطة من حكم الأصل (٢) .

وقد مثلوا له بقياس القتل بالآلة الثقيلة على القتل بالآلة المحددة فى وجوب القصاص . كما مثلوا له بقياس النيف على الخمر فى الحرمة . وإنما كان نفي الفارق هنا مظهرنا لا مقطوعاً لاحتمال أن تكون هناك خصوصية فى الآلة المحددة أو فى الخمر جعلت محل اعتبار فى حكم كل منهما فسلو جود هذا الاحتمال كان نفي الفارق مظهرنا .

تنمية :-

ونختم كلامنا عن التقسيم الثانى من تقسيمات القياس بتعمية لا بد من الإشارة إليها وهى أن التقسيم سالف الذكر جاء وفقاً لما قرره جمهور العلماء ما عدا الحنفية . والحنفية متفقون معهم من حيث المبدأ وإن اختلفوا معهم من حيث تعريف كل قسم فقد سبق لك تعريف الجمهور لكلا القسمين (الجلى النفى) .

(١) إرشاد الفحول للإمام الشوكانى ص ٢٢٢ .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ج ٢ ص ٩١ .

أما الحنفية فإنهم يعرفون القياس الجلى بأنه المتبادر إلى الأذهان بينما يعرفون الحفى بأنه أقل تبادراً إلى الأذهان من الجلى .

ومن هذا المطلق يطلقون على القياس الجلى أنه قياس بينما يسمون القياس الحفى بالاستحسان (١) .

التقسيم الثالث : باعتبار - ذكر العلة وعدم ذكرها فيه إن القياس بهذا الاعتبار ينقسم إلى أقسام ثلاثة هي قياس العلة ، قياس الدلالة قياس فى معنى الأصل وجه الحصر :

ووجه حصر هذا التقسيم كما ذكره صاحب كتاب الإحكام (٢) هو أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع لا يخلو من أن يكون قد صرح به أو لم يصرح به . فإن كان قد صرح به فلا يخلو إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم فى الأصل أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها . فإن كان الأول فهو قياس العلة وإنماسمى كذلك للتصريح بها فيه . وإن كان الثانى فهو قياس الدلالة . وأما إن كان الوصف الجامع بين الأصل والفرع غير مصرح به فى

(١) التوضيح شرح الشقيح لصدر الشريعة ج ٢ ص ٨٤ ، تفسير التحرير
ج ٤ ص ٧٨ .

(٢) الإحكام للامدى ج ٢ ص ٦٦ .

القياس فهذا هو القسم الثالث والآخر وهو ما يسمى بالقياس في معنى الأصل .

وبعد أن بينا وجه المحصر نعرض فيما يلي لكل قسم على حدة شارحين ومفصلين :-

الأول : -

قياس العلة .

وقد عرفه الأصوليون بأنه ما صرح فيه بالعلة (الوصف ، الجامع) بغض النظر عن كونها منصوصة أو مستنبطة وقد مثلوا لهذا النوع من القياس بقياس النبيذ (١) على الخمر في تحريم شرب كل منهما لوجود الوصف الجامع وهو الإسكار .

وقد مثل العلماء لما صرح الشارع فيه بالعلة بقول النبي ﷺ في وجوب تكفين الشهيد في ثيابه التي استشهد فيها : د زملوهم في ثيابهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لورب الدم والريح ريح المسك (٢) .

(١) ماء العنب إذا غلا واشتد وقلف بالزبد .

(٢) روى الحديث بروايات مختلفة أنظر نيل الأوطار لشوكاني ٤ ص ٤٠

م - ٧ قياس الأصوليين ،

الثاني :

قياس الدلالة .

ويعرف بأنه ما لم تذكر فيه العلة ا كنفاء بذكر لازمها .

وقد مثل العلماء لهذا النوع من القياس كما ذكر صاحب كتاب الإحكام (١) بالجمع بين النبيذ والخمر لرائحة الملازمة للشدة المطربة . أو الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل استدلالا به على الموجب الآخر كأن الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها .

فالأصل هنا هو القتل والفرع هو القطع . والعلة هي وجوب الدية على كل واحد . والحكم هو وجوب القصاص على الجميع . فما دام الفرع قد شارك الأصل في العلة فإنه لا بد وأن يشاركه حتما في الحكم .

ومن ثم ندرك السر في تسمية هذا القسم بهذا الاسم وهو أن العلة فيه مالة على حصول موجب الحكم .

الثالث : قياس في معنى الأصل :

وقد عرفه الأصوليون بأنه ما لم يصرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع . أو يقال : لأنه ما صرح فيه بنفى الفارق وقد مثل لهذا القسم بقياس الأمة على العبد في سرية العتق الثابت بحديث رسول الله ﷺ : ومن أعتق شركا له في عبد وكان له مال يباخ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق (٢) .

(٢) سبق تخريج الحديث .

(١) ٢٨ ص ٩٦ :

وإنما وقع هذا القياس بواسطة نفى الفارق (١) .

بعد أن أستمع ضمنا بإيجاز غير غل تقسيات القياس بالاعتبارات الثلاثة السابقة نود أن نلقت النظر إلى أن هناك طائفة من العلماء قد تناولوا تقسيمه باعتبار آخر غير هذه الاعتبارات وهذا الاعتبار هو « الاستدلال » .

ومن هذا المنطلق قسموه إلى أقسام ثلاثة . قياس علة ، قياس دلالة ، قياس شبه . وقد تناول ابن القيم (٢) هذه الأقسام بالبيان والتفصيل عند كلامه عن مبحث الاستدلال حيث قال : « والآية المستعملة في الاستدلال على حجية القياس ثلاثة » .^٣ دلل على ورودها جميعها في كتاب الله الكريم .

ولما كان قد سبق لنا أن تعودنا من القسمين الأولين (قياس العلة ، قياس الدلالة) فإننا سوف لا نتعرض هنا إلا لما ذكره ابن القيم خاصة بقياس الشبه حيث إنه قد عقد فصلاً خاصاً به قال فيه :

« وأما قياس الشبه فلم يحكم الله سبحانه إلا عن المبطلين وقد ضرب لذلك مثلاً بما حكاه الحق سبحانه وتعالى عن إخوة يوسف عليه السلام فقد قال الله عز وجل إخباراً عنهم أنهم قالوا : لما وجدوا الصواع في رجل أخيه . وقالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأسرهما يوسف في نفسه ولم يدهما لهم قال أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون (٢) فإنه يلاحظ هنا أن الفرع

(١) الإحكام اللامدى ج ٢ ص ٩٧ .

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ١٢٣ وما يليها . (٣) الآية (٧٧) من سورة يوسف

والأصل لم يجمع بينهما إلا بعلّة ولا بدليل علة وإنما الحق الفرع بالأصل دون دليل جامع اللهم إلا مجرد الشبه الجامع بينهما حيث قالوا : إن يوسف يقاس على أخيه لما بينهما من وجوه شبهة ، وما دام هذا قد سرق فكذلك يوسف . وأظنك معنى في أن القياس بهذه الصورة قياس فاسد إذ الأخوة لا يتصور أن تكون علة للسرقة كما أنها ليست بدليل على الحكم عليهما بهذا (السرقة) .

وكذلك مثل ابن القيم لهذا النوع من القياس (قياس الشبه) بما حكاه المولى سبجانه وتعالى إخباراً عن الكفار عندما قال جل وعلا على لسان الكفار من قوم نوح عليه السلام : « فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلاًنا وما نراك أتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين » (١) فإننا نلاحظ هنا أن قوم نوح من الكافرين عندما قالوا ما قالوا إنما اعتبروا شبهة لهم من حيث الأدمية . وبنوا على ذلك أن أحد الشبهين لا بد وأن يتساوى في الحكم مع الشبه الآخر وكأنهم يريدون أن يقولوا : نحن آدميون فكما أننا لسنا رسلاً فأنتم كذلك ولا فضل ولا مزية لأينا على الآخر . وواضح أن قياسهم هذا قياس فاسد ولا أدل على هذا من إجابة الرسل عليهم عندما قال الحق تبارك وتعالى على لسانهم : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم

ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون (١) وعندما قال جل شأنه : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صنادق عذاب الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون » (٢) .

وعندما ردعز وجل على مشركي مكة عندما اعترضوا على اختصاص محمد عليه الصلاة والسلام بنزول الوحي عليه : « وقالوا لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أم يقولون رحمة ربك نحن قسنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون » (٣) فقد ثبت من خلال هذه النصوص السكريّة أن جميع هذه الأنيسة فاسدة لما فيها من إجماع بين الأصل والفرع لجرّد الشبه دون نظر إلى علة أو دليل علة .

ولقد علل الإمام الإسكندر لتسمية هذا النوع من القياس بهذا الاسم قائلاً : « لقد عرفه (أى قياس الشبه) بعضهم بأنه الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث المستفيض ولا يمكن ألف من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الظردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى بهذا الاسم (قياس الشبه) » .

(١) الآية (١١) من سورة إبراهيم .

(٢) الآية (٢٤) من سورة الأنعام .

(٣) الأيتان (٢٣، ٢٤) من سورة الزخرف .

الفصل الثاني

ما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه

أحب أن أسجل بادی. ذی بدء أن جميع العلماء متفقون على عدم جريان القياس في الأمور التي لا يعقل معناها كوجوب الدية على عاقلة القاتل.

وإنما كان هذا الأمر محل اتفاق لأن إجراء القياس في مثل هذه الأمور متعذر.

وذلك لأن القياس كما هو معروف لدينا، فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى المبرع فلا يعقل له علة فإثباته بانقياس يسكون مبتدأ (١).

كما أنهم متفقون على جريانه (أى القياس) في جميع الأحكام الشرعية اللهم إلا ما ثبت بخصوصية لاتتمداه إلى غيره.

ويستثنى من دائرة الاتفاق أيضا الأمور التي وقع اختلاف في جريان القياس فيها بين جمهور العلماء والحنفية.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للامدني ج ١ - ص ١٤٠.

ومن ثم تكون الألف واللام في قول الإمام البيضاوى :

(القياس يجرى في الشرعيات) (١) ليست دالة على العموم وإنما على الجنس حتى يقتضى لنا استثناء الأمور التي وقع فيها الخلاف والأمور التي لها وجه اختصاص بالحكم كعدم القياس على شهادة عزيمة منفرداً .

وفيما يلي سوف نتناول الأمور التي وقع خلاف في جريان القياس فيها من عدمه .

وهذه الأمور هي :

أولاً : العقليات :

يرى جمهور المتكلمين (٢) أن القياس يجرى في مثل هذه الأمور متى تحقق فيها الجامع العقلي والمعروف لديهم بالحق الغائب بالشاهد وعلى نهج علماء الكلام سار الإمام البيضاوى مستدلاً على ذلك بأن الأدلة التي أثبتت الاحتجاج بالقياس عامة حيث لم تفرق بين شرعيات وعقليات الأمر الذي يجعلنا نقرر كونه حجة في جميعها استناداً إلى إطلاقات الأدلة وعمومياتها .

وهذا الجامع العقلي المراد تحقيقه في العقليات لا يبدو أن يكون أحد أربعة أمور :

(١) المنهاج ج ٢ ص ٢١ وما يليها .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ج ٤ ص ٥٢ .

أولها :

العلّة كأن يقال العالمية في الشاهد (أى المخلوقات) معللة بالعلم فهى فى الغائب (الحق سبحانه وتعالى كذلك ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله عز وجل لاتصافه بالعالمية .

ثانيها :

الحد كأن يقال : العالم الشاهد هو من ثبت له العلم فالعالم الغائب كذلك أى من ثبت له العلم .

ثالثها

الدليل كأن يقال : إلتقان الشيء والتخصيص فيه يدلان فى الشاهد على العلم والإرادة كذلك فى الغائب يعنى أحدهما (الإلتقان والتخصص) يدلان عليهما (العلم والإرادة) ومقتضى هذا القياس ثبوت صفتى العلم والإرادة لله سبحانه وتعالى .

رابعها

الشرط كأن يقال : العلم والإرادة فى الشاهد أى الحاضر شرطهما الحياة فيكونان شرطا فى الغائب كذلك (١) .

ثانياً : الأسباب :

ذهب أ كثر الشافعية إلى أن القياس يجرى في الأسباب وبالتالي يكون حجة فيها بينما ذهب أصحاب الإمام أبي حنيفة وأبو زيد الدبوسي من الحنفية وأ كثر المالكية إلى عدم جريان القياس فيها وهو ما اختاره البيضاوى وابن الحاجب والآمدى (١) . وما قيل في الخلاف بالنسبة لجريان القياس في الأسباب يقال في الشروط . ولتوضيح جريان القياس فيما نأتى بمثالين أحدهما للأسباب والثاني للشروط .

فمثال جريان القياس في الأسباب قياسهم القتل بالمثل على القتل بالمعدن بجامع القتل الحمد العدوان في كل من المقيس عليه والمقيس .

ولما كان المحدد سبباً لوجوب القصاص على من قتل به فكذلك المثل يكون سبباً لوجوب القصاص على من قتل به :

ومثال جريان القياس في الشروط قياسهم الوضوء على التيمم بجامع الطهارة في كل منهما . ولما كانت النية شرطاً في التيمم فإنها لا بد وأن تكون شرطاً في الوضوء كذلك .

ولسلك من المجوزين والمأمنين أدله استندوا إليها .

(١) الإحكام ج ٢ ص ١٢٨ ، أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير ج ٤

ص ٦٠ ، منهاج العقول ج ٢ ص ٢٣ .

دليل المجوزين :

سبق أن ذكرنا أنهم استندوا إلى إطلاقات وعمومات الأدلة المثبتة
لحجية القياس والتي لم تفرق بين أمر وآخر وعلى ذلك فإن القياس يكون
بحجة في جميع الأمور .

دليل المانعين .

وقد استند المانعون إلى أن القياس لا ينعقد إلا بوجود الوصف
الجامع بين الأصل والفرع . والأمر بالنسبة للشروط والأسباب لا يتخلو
فإذا ما تحقق الجامع أولاً فإن لم يتحقق فواضح أنه لا قياس نظراً لعدم
أهم ركن من أركان القياس وهو الوصف الجامع (العلة) وإن تحقق
فالقياس والحالة هذه عديم الجدوى لأن تحقق الجامع بمثابة السبب أو
الشرط وعندئذ يكون كل من الأصل (المقيس عليه) والفرع (المقيس)
فرداً من أفراد هذا السبب أو ذلك الشرط . فقد رأينا أنه على كلا الحالين
(تحقق الوصف الجامع وعدم تحققه) لا ينعقد قياس ومن ثم قالوا بمنع
جريان القياس في الشروط والأسباب .

الرد على المجوزين :

يرد عليهم بأن هذه العمومات خصصت بالنسبة للأسباب والشروط
وما أتيتم به من أمثلة لجريان القياس فيها مردود بأن قياس القتل بالمثل

على المحدد لم يكن في السببية وإنما كان في إيجاب القصاص بجامع القتل
العمد المدون في كل من الأصل والفرع وهو السبب .

وبأن قياس الوضوء على التيمم إنما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة
المقصودة للصلاة وذلك هو السبب (١) .

ثالثاً . اللغة :

وقع خلاف بين العلماء حول إثبات اللغة بالقياس من عدمه . وإن كان
هناك شبه إجماع من أهل الأدب وعلماء اللغة العربية على جواز
إثباتها به . ومن ثم قال الإمام أحمد بن حنبل : « إن جمهور أهل الأدب
على أن القياس يجري في اللغات ، كما نقل ابن جني في خصائصه أنه
قول أكثر علماء العربية » (٢) .

وقيل أن نذكر المذاهب التي قيلت في هذا الصدد لا بد وأن نحرر
عمل النزاع إذ الخلاف في إثبات اللغة بالقياس ليس على إطلاقه .

تحرير عمل النزاع :

قالوا : إما أن يكون المستفاد من اللغة حكماً وإما أن يكون لفظاً (٣) .

(١) الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) الخصائص لابن جني ج ١ ص ٣٥٧ وما يليها .

(٣) أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير ج ٤ ص ٥٥٣ نهاية السؤل ج ٢ ص ٢٠٠

فإن كان المستفاد منها حكماً كنصب الحال ورفع الفاعل مثلاً فالانفاق قائم على أنه لا قياس في هذا .

لأن نصب الحال أو رفع الماعل ثبت من تتبع كلام العرب واستقراته فأصبح بمثابة قاعدة كلية ينطبق حكمها على جميع جزئياتها دون اختصاص بفرد دون آخر .

وإن كان المستفاد من اللغة لفظاً فالأمر لا يخلو إما أن يكون هذا اللفظ علماً أو صفة أو اسم جنس .

فإن كان اللفظ المستفاد علماً أو صفة فالانفاق أيضاً قائم على أن القياس غير جار فيهما .

أما العلم فلأنه موضوع لذات وليس موضوعاً لمعنى حتى يتسنى لنا القول بانتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر ومن ثم امتنع القياس لعدم الوصف الجامع .

وأما الصفة كقولنا (عالم - جاهل - لثيم - كريم) فلأنها مطردة في كل من تحقق فيه هذا المعنى (العلم الجمل اللؤم الكرم) بمقتضى وضعها اللغوي .

وما دامت الصفة مطردة بمقتضى الوضع فإن القياس فيها حينئذ لا يكون مجدياً ولا مفيداً .

وأما إذا كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فالأمر أيضاً لا يخلو إما أن يكون لاسم الجنس هذا معنى يمكن ملاحظته في غير جنسه أو لا يكون:

فإن لم يمكن له معنى يمكن ملاحظته في غير جنسه فلا يمكن جريان القياس فيه والحالة هذه لعدم الوصف الجامع ولأن واضح اللغة إنما وضعه حينئذ لكل من يتحقق فيه هذا المعنى وذلك كالبلوغ والذكورة بالنسبة للرجل فالقياس لا فائدة فيه لأن هذه الصفات مطردة بحكم الوضع اللغوي:

وإن كان له معنى يمكن ملاحظته في غير جنسه فهذا هو بيت القصيد وهو محل النزاع بين السادة العلماء وذلك كلفظ الخمر فإن علماء اللغة قد وضعوا هذا اللفظ لمتخذ من عصير العنب إذا تغلا وقذف بالزبد لمراعاة معنى فيه وهو المخامرة .

ولا شك أن هذا المعنى (المخامرة) يدور مع اللفظ (الخمر) وجوداً وهدماً بمعنى أن عصير العنب عند المخامرة يسكون خمرأ وعند عدمها لا يكون كذلك :

وهنا يجيء التساؤل الذي هو محل النزاع وموضع الخلاف . هل إذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة في شيء آخر غير الخمر كالنبيذ مثلاً يجوز أن يطلق عليه هذا الاسم (الخمر) أم لا ؟ في المسألة مذمبان : -

المذهب الأول :

يرى جواز إطلاق اسم الخمر على النبيذ لتحقيق معنى المخامرة فيه ومعنى
هذا جواز جريان القياس في اللغة ويمثل هذا المذهب بعض الأصوليين
كالإمام البيضاوي والإمام الرازي .

المذهب الثاني :

يقول بعدم جواز إطلاق اسم الخمر على النبيذ أي أنه لا يجوز جريان
القياس في اللغة ويتزعم هذا الرأي جمهور الحنفية والشافعية . وفيما يلي سوف
تعرض لذكر ما استند إليه أصحاب المذهبين :

دليل المجوزين .

أستدل المجوزون بدليلين :

أحدهما :

أن التسمية كما سبق أن ذكرت تدور مع المعنى وجوداً وعدماً .
والدوران كما هو مقرر أصولياً أحد الطرق المثبتة للعلة وعلى هذا يكون
المعنى هو العلة في التسمية ومعروف أن وجود العلة يقتضي وجود
معلولها فلم توجد التسمية عندما يوجد المعنى تكون العلة قد وجدت
وتختلف المعلول وهذا باطل ولتوضيح ذلك نقول : إن اسم الخمر يدور مع
المعنى الذي من أجله سمي بهذا الاسم وهو المخامرة وجوداً وعدماً فمصير
العنب إذا أسكر سمي خمرأ وإن لم يسكر لا يسمى بهذا الاسم . وهذا يقتضي

أن العلة في التسمية بهذا الاسم هي المخامرة فإذا ما وجد هذا المعنى في النيف فإنه يجب أن يسمى بهذا الاسم وإلا ترتب على ذلك تخلف المسلول مع وجود العلة .

مناقشة هذا الدليل :

وقد نوقش هذا الدليل من قبل المانعين بأن علة التسمية إنما توجب التسمية عند صدورها بمن له ولاية إيجابها وهو الحق تبارك وتعالى . واللغة كما هو معروف من وضع الناس لا من وضع رب الناس وما دام الأمر كذلك فإن علة التسمية منهم لا تكون موجبة للتسمية لأن قولهم لا حجة فيه وإنما الحجة في قول الله تعالى أو قول رسوله ﷺ :

وقد أجيب عن هذه المناقشة من قبل المجوزين بعدم التسليم بأن اللغة من وضع الناس لأنها توقيفية فهي حينئذ من وضع الله ومن ثم تكون علة التسمية موجبة لها لصدورها بمن له الولاية وهو الله سبحانه وتعالى :

ثانيهما :

استدل المجوزون ثانياً بما سبق أن ذكرناه من أن الأدلة المثبتة لحجية القياس أدلة عامة لا تخصيص لها مطلقة لا تقييد فيها وعلى ذلك يكون القياس جارياً في اللغة وحجة فيها إذا ما تحققت شروطه وانتفت موانعه .

مناقشة هذا الدليل :

وقد زرقش هذا الدليل أيضاً من قبل المانعين الذين قالوا : إن الأدلة

المثبتة للحمية القياس والتي تستندون إليها في صحة ما تذهبون إليه إنما هي أدلة شرعية محضة وعلى ذلك فعندما يحتج به فإنما يحتج به فيما هو مقصود الشارع وهو الأمور الشرعية لا اللغوية لأن الشارع إنما يقصد إلى الشرعيات لا إلى اللغويات

ومن ثم لا يكون القياس جاداً فيها إذ الأدلة الشرعية لا تتناولها .

وقد أجيب عن هذه المناقشة من قبل المجوزين بأن هذا كلام مردود لأننا اعتبرنا القياس حجة في الأمور العقلية مع أن الشارع لم يقصد إليها وإنما يقصد إلى الأمور الشرعية . فأتردون به على — هذا نرد به على ما تناقشوننا به .

أدلة المأمنين :

استدل المانعون بدليلين هما :

الأول : —

أن اللغة لو جرى فيها القياس وكان حجة فيها بالنسبة للأمور المتنازع فيها لوجب حينئذ تسمية الحياض والآبار والأنهار بالقاروذة كما سميت بها الزجاجة لأن الزجاجة إنما سميت بهذا الاسم لاستقرار الماء فيها ولا شك أن هذه العلة موجودة في الحياض والأنهار والآبار مع أن الاتفاق قائم على أن هذا الاسم لا يسمى به سوى الزجاجة فقط .

ونأى، غلبه فقرر أنه إذا ما امتنع إثبات بعض المتنازع فيه بالقياس امتنع أيضاً ثبوت البعض الآخر به كذلك إذ لا وجه للتفرقة بين هذا وذلك .

وقد أجيب عن هذا الدليل من قبل المجوزين بأن عدم إجراء القياس في بعض الألفاظ المتأزعة فيها لوجود مانع لا يلزم منه عدم إجرائه في البعض الآخر الذي تحققت شروطه وانتفت موانعه وإلا ترتب على ذلك عدم الاحتجاج بالقياس في الأمور الشرعية بحجة أنه يجري في البعض ولا يجري في البعض الآخر : وليس هناك من يقول هذا : -

الثاني : -

استبدل المانعون أيضاً بقول الحق تبارك وتعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين : قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » (١) .

ووجه الدلالة في هذه الآيات هو أن الله سبحانه وتعالى قد بين أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله لهم (٢) .

وهذا يدل على أن الأسماء كلها توقيفية وإذا ما ثبت ذلك فإن القياس يكون ممتنعاً فيها إذ إنه من المقرر أصولياً أنه « لا قياس مع وجود النص » .

وقد رد هذا الدليل من قبل المخالفين بأن النص الكريم الذي أقاد أن

(١) الآيات (٣١ ، ٢١ ، ٢٢) من سورة البقرة

(٢) الإحكام للأمدى ١ ص ٥٧ .

« م قياس الأصوليين »

الأسماء توقيفية لا نسلم به على إطلاقه إذ من المحتمل أن يكون تعليم الله
لأدم بعض الأسماء عن طريق التوقيف والبعض الآخر عن طريق القياس
وما دام الاحتمال قائماً فإنه لا يصح الاستدلال بالدليل لأنه إذا تطرق إليه
الاحتمال سقط به الاستدلال .

وبعد غرض أدلة المجوزين ومناقشتها وذكر أدلة المانعين والرد عليها
نستطيع أن نرجح رأى من قال بجواز جريان القياس في اللغة حيث لا مانع
يمنع من ذلك .

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن بعد عرض هذا الخلاف هو هل
هناك ثمرة تترتب على القول بإثبات اللغة بالقياس من عدمه أم لا ؟

وللإجابة عن هذا التساؤل نستطيع أن نقول : إن الثمرة المترتبة على
هذا الخلاف هي مدى صحة الاستدلال بالأدلة الواردة في المسميات الأصلية
في المسميات الفرعية وعدم الاستدلال بها فيها .

فن قال يجوز إثبات اللغة بالقياس يجوز هذا الاستدلال وحيث أنه يكون
حكم المسميات الفرعية معلوماً من تلك الأدلة عن طريق النص لا عن
طريق القياس . وبالعكس ترى أن من لم يقل بجواز إثبات اللغة بالقياس
لا يجوز الاستدلال بذلك وبالتالي لا يكون حكم المسميات الفرعية مأخوذاً
من الأدلة الواردة في المسميات الأصلية وإنما يكون حكمها مستفاداً من
القياس أو من أي دليل آخر غير هذه الأدلة وتوضيح ثمرة هذا الخلاف

نضرب المثال التالي فإذا قلنا مثلاً إن النباش يسمى سارقاً لأنه كالسارق في أخذ المال خفية فيقطع كما يقطع السارق فإن حكم القياس هنا وهو الققطع يكون ثابتاً بالدليل الذي ثبت به حكم السارق وهو قول الحق تبارك وتعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم»^(١) وهذا على رأى من يقول بجواز إثبات اللغة بالقياس .

أما على رأى الآخر القائل بعدم جوازه فإن الققطع بالنسبة للنباش يكون ثابتاً بأى دليل آخر غير هذا الدليل (٢) ومثل هذا يقال أيضاً بالنسبة للنباش فإنه يسمى خمرأ لوجود المخامرة فيه قياساً على الخمر ولذلك تسكون حرمة ثابتة بنفس الدليل الذي ثبت بمقتضاه تحريم الخمر وهو قول الله جل شأنه «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون»^(٣) .

رابعاً : الكفارات .

يجب القياس في الكفارات كقياس الفقهاء الأكل في نهار رمضان عمداً على الجماع في نهار رمضان لوجود الوصف الجامع بين المقيس عليه والمقيس وهو انتهاك حرمة الشهر في كل منهما فعدت يجب الكفارة على من أكل كما وجبت على من جامع تماماً : وقياسهم القتل العمد على القتل الخطأ

(١) الآية (٣٨) من سورة المائدة .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ زهير ج ٤ ص ٥٦ .

(٣) الآية ٩٠ من سورة المائدة .

لوجود الوصف الجامع بين كليهما وهو إزهاق الروح في كل منهما وحيفئذ تثبت الكفارة في القتل العمد كما وجبت في القتل الخطأ . إلا أن العلماء مختلفون في جواز هذا القياس فالشافعية والحنابلة على جوازه وهذا خلافاً لما ذهب إليه أصحاب الإمام أبي حنيفة (١) .

وقد استند الشافعية والحنابلة في صحة ما ذهبوا إليه إلى الأدلة العامة المثبتة للقياس وإلى لم تفرق بين أمر وآخر .

وما تجدد الإشارة إليه أن رأى الشافعية والحنابلة هذا مبني على أن الكفارات أمور معقولة المعنى ولذا فقد أجازوا القياس فيها .

وأما المانعون للقياس فيها وهم أصحاب الإمام أبي حنيفة كما سبق أن ذكرت فقد استدلوا على صحة ما قرروه بأن الكفارات من قبيل حقوق الله غير الخالصة لأهل عبادة فيها معنى العقوبة واحتمال الخطأ فيها قائم وهذا الاحتمال شبيه من شأنها أن تذراً هذه العقوبة عملاً بقول رسول الله ﷺ فيما روته عنه السيدة عائشة رضي الله عنها : « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطيء في العفو خير له من أن يخطيء في العقوبة (٢) » .

(١) الاحكام الامدى ج ١ ص ١٢٦ ؛ أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ج ١ ص ١٠٠ .

(٢) رواه الترمذى والحاكم في مستدركه والبيهقى في السنن نيل الاوطار للشوكاني ج ١ ص ١١٨ .

إلا أن ما استدل به المانعون قد رد بأن القياس قد يكون غير محتجـل .
للخطأ بمعنى أنه يكون قطعياً . وبالتالي يكون خالياً من أدنى شبهة وعندئذ
يكون ليس هناك مانع يمنع جوازه في الكفارات . وحتى على احتمال وجود
الخطأ فإن الحكم يبنى على الظن الغالب وقد ثبتت الكفارات بأخبار الأحاد .
مع احتمالات الخطأ فيها إلا أن الظن فيها غالب . وعلى ذلك فالرأى الراجح .
هو رأى الجمهور القائل بجواز القياس في الكفارات .

خامساً : الحدود .

نستطيع أن نقرر هنا أن ما سبق من خلاف بين الجمهور من ناحية
وأصحاب الإمام أبي حنيفة من ناحية أخرى حول مسألة جواز القياس في
الكفارات هو بعينه ما وقع من خلاف بينهم بالنسبة للحدود (١) فالجمهور
يرى أنه لا مانع من القول بجريان القياس في الحدود كجريانه في الكفارات
أما أصحاب الإمام أبي حنيفة فإنهم يمنعون ذلك :

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على إثبات مدعاه بالنص والإجماع والمعقول (٢) :
أما النص فقد قالوا : إن جميع النصوص المثبتة للقياس (كتاب أو سنة)

() الإحكام في أصول الأحكام ج: ١ ص ١٢٦ ، تنقيح الفصول في

اختصار المحصول للإمام القرافي ص ٤١٥ .

(٢) الإحكام للأمدى ج ٢ ص ٣٦٠ .

قد وردت مطلقة غير مقيدة بحكم دون حكم وما دامت قد وردت مطلقة فإنها تدل على جواز العمل بالقياس في كل واقعة وجد بينها وبين واقعة أخرى وصف جامع معتبر بغض النظر عن كون هذه الواقعة حداً أو غير حد وإلا لوجب التفصيل لأنه في مظنة الحاجة إليه والمقرر أصولياً أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه ممتنع . كما أن القول بأن هذه النصوص خاصة بغير الحدود يعتبر إما بقييد المطلق أو تخصيصاً لعام دون وجود دليل للتفديد أو تخصيص للعام وكلا الأمرين مرفوض غير مقبول :

وأما الإجماع فهو أن صحابة رسول الله ﷺ في عصر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قد أجمعوا على أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة قياساً على حد القاذف الثابت بقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم (١) » .

فقد روى أنهم رضوان الله عليهم عندما اشتهروا في حد شارب الخمر قال الإمام علي بن أبي طالب « كرم الله وجهه » : « إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري فحدوه حد المفتري . فإننا نرى هنا أن الإمام علياً قد قاس حد الشارب (أي شارب الخمر) على حد المفتري وكان ذلك

يحضر من صحابة رسول الله الذين لم ينقل عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . فكان إجماعاً . وفي رواية أن الذي أشار على عمر بن الخطاب بذلك هو عبد الرحمن بن عوف فقد ورد عن أس بن مالك رضى الله عنه (أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجعله يجري يدين نحو أربعين جلدة . قال وفعله أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فلما كان عصر عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، استشار الناس : فقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ، أخف الحدود ثمانون . فأمر به عمر ، رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي (١) وعلى ذلك فإنه يجوز أن يكون كل من الإمام على وعبد الرحمن بن عوف قد أشار على عمر بن الخطاب بذلك وسوا . أكان هذا أم ذاك فإن أحداً من الصحابة لم ينكر ذلك .

وأما المعقول فقد قرر الجمهور أن القياس فيه تغليب الظن ومن ثم فإنه يجوز أن تثبت به الحدود وقد قال رسول الله ﷺ : « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » . إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي . ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له بنحو مما أسمع . فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ، (٢) فإن هذا الحديث يبين أن الأحكام إنما تبقى على غلبة الظن وما دام الأمر كذلك

(١) نيل الأوطار للإمام الشوكاني ج ٧ ص ١٥٦ .

(٢) نيل الأوطار ج ٨ ص ٢١٤ .

فإن إثبات الحدود بالقياس يكون جائزاً لإفادته غلبة الظن .

مناقشتان وردتا على ما استدل به الجمهور : -

المناقشة الأولى :

قال المانعون إن الأدلة المثبتة للقياس لا تشمل إثبات الحدود لأنها مقدره فهي غير معقولة المعنى . ولما كان القياس فرع تعقل العلة فإن إثبات الحد به لا يجوز .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأننا قد سبق وأن حررنا محل النزاع وعندها بينا أن كل ما لا يعقل معناه خارج عن دائرة النزاع . وما نحن فيه ليس خارجاً عن محل النزاع لأنه مما يعقل معناه بدليل قياسهم النباش (من يسرق أ كفان الموقى) على السارق في إقامة حد السرقة (القطع) عليه لأن النباش يعتبر أخذاً خفية كما أن القبر يعتبر حرزاً وهذه أمور معقولة المعنى ومن ثم لا يمتنع فيها القول بالقياس إذ إنه متى تحققت العلة لزم القياس ..

المناقشة الثانية :

قالوا : إن الإجماع الذى نقلتموه عن صحابة رسول الله ﷺ إجماع على حكم شارب الخمر وليس إجماعاً على طريق الحكم وهو القياس . بمعنى أنهم لم يجمعوا على إيجاب الحد بالقياس وإنما أجمعوا على الحكم وهو الجلد . بدليل أن النبی ﷺ قد نقل عنه أنه ضرب شارب الخمر بالجرید تارة وبالنعال تارة أخرى .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأنها عديمة الجدوى إذ القصة التي أثبتنا الإجماع من خلالها تدل بلا جدال على أن الصحابة رضوان الله عليهم قد أجمعوا على إيجاب الحد بالقياس لا على مجرد الحكم كما يدهى المناشئون .

أدلة المانعين :

استدل المانعون وهم أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه على صحة ما ذهبوا إليه من منع إثبات الحدود بالقياس بأنها أمور مقدرة غير معقولة المعنى وكل ما كان كذلك فإنه لا يثبت بالقياس لأن القياس فرع تعقل المعنى .

وقد أجيب عن هذا الدليل بما سبق أن أجبتنا به وهو عدم التسليم بأن الحدود أمور مقدرة غير معقولة المعنى وإلا خرجت عن دائرة النزاع الذي سبق أن حررنا محله .

واستدل الحنفية أيضاً بأن كل ما يفيد القياس هو الظن والظن يحتمل الخطأ ومن هنا تجيء الشبهة المانعة من إثبات الحدود به إذ الحدود ترفع بالشبهات لقول رسول الله ﷺ : « أدروا الحدود بالشبهات »^(١) ، ولا يختلف اثنان في أن ما يرفع بالشبهة لا يمكن عقلاً أن يثبت بها (٢) .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه منقوض بخبر الواحد المقيد للظن والظن يورث شبهة كما قرئتم . وكان المفروض والحالة هذه عدم إثبات الحدود به

١١٠ سبق تخريج الحديث .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ج ٤ ص ٥١

إلا أن هذا خلاف ما تقولون به فقد ذهب أبو يوسف رضى الله عنه إلى القول باتباع الحدود بأخبار الآحاد .

الترجيح

بعد عرض الأدلة التي استدلل بها المجوزون ومناقشتها وذكر ما استند إليه المانعون ورده يظهر لنا بجلاء جريان القياس في الحدود وهذا ما نميل إليه ونراه راجحاً .

ونحتم كلامنا في هذا الفصل بما اتفق عليه العلماء من عدم جريان القياس في كل أمر يتعلق بالحلقة والعادة وذلك مثل مسألة أقل الحيض وأكثره أو أقل الحمل وأكثره بالنسبة للنساء فإن هذه الأمور لما كانت مختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والامكنة والأمزجة مع عدم معرفة أسبابها (١) دل ذلك على عدم وجود ضابط لها يمكن التأكد من تحققه في غيرها . ولما كان القياس لا يثبت وينعقد إلا إذا وجد الوصف الجامع بين المقيس عليه والمقيس فإن القياس لا يجري في مثل هذه الأمور فلا يقال مثلاً إن فاطمة تحيض عشرة أيام ثم ينقطع الدم فوجب أن تكون زينب كذلك قياساً على فاطمة لأن هذا أمر يختلف من واحدة لأخرى كما أن هناك ظروفًا تحكم فيه كالزمان والمكان والمزاج وما إلى ذلك من الأمور التي لا نستطيع تسكييفها ووضع ضابط لها ،

وهذا باتفاق جميع العلماء ولا حيرة بمن شذ .

الباب الثالث

حجية القياس

بما هو جدير بالذكر أن نقرر بأدى ذى بدء أن جميع العلماء متفقون على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأغذية والأدوية فلا مانع من أن يقاس نوع من الغذاء على نوع آخر ما دام هناك وصف جامع بين هذا وذاك كما أنه لا مانع من أن يقاس عقار على عقار آخر إذا ما تحقق هذا الوصف الجامع بين كل من المقيس عليه والمقيس . ومعنى كون القياس حجة في مثل هذه الأمور أنه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب أو مهنة علماء التغذية كي يسترشد بها الأطباء في معالجة المرضى أو ينتفع بها علماء التغذية في الإرشاد إلى مواد غذائية بديلة تحقق نفس الهدف . ولا مانع من أن يطلق على مثل هذا القياس كونه حجة شرعية (١) بمعنى أن الشارع يكون قد وضعها لإعلام الناس وإرشادهم إلى ما يفهمهم ويحقق الخير لهم وإبعادهم عن كل ما يضرهم أو يلحق بهم أذى .

كما أن العلماء متفقون على جعية القياس الصادر من المعصوم صلوات الله وسلامه عليه (٢) .

والخلافاً بين العلماء قائم في كون القياس حجة في الأحكام الشرعية .

(١) فبراس العقول ص ٤٧ :

(٢) إرشاد الفحول ص ١٩٩ وسائر كتب الأصول :

وقيل أن ندخل في تفصيلات هذا الخلاف نجد لزماً علينا تحرير محل النزاع الذي على أساسه قام الخلاف فنحن إذا ما دققنا النظر في عملية القياس نجد أننا أمام أمور ثلاثة .

الأول :

استخراج مضاط الحكم أى الوصف الظاهر المنضبط الذى ينسب الحكم عليه .

الثاني :

إلحاق الفرع (المقيس) بالأصل (المقيس عليه) بمعنى إعطاء حكم الأصل بناء على تحقق الوصف الجامع بينهما

الثالث :

العمل بمقتضى هذا القياس بمعنى الاحتجاج به .

والواقع أن الأمرين الأولين ليس هناك من ينكر وجودهما وتحققهما في عملية القياس ومن ثم كانا محل اتفاق . أما الأمر الثالث وهو العمل بمقتضى القياس أى الاحتجاج به فهو محل النزاع ومثار الخلاف .

وكلامنا في هذا الباب سوف يجرى في فصلين وخاتمة . نتناول في الفصل الأول أدلة القائلين بحجية القياس مع توجيهها والرد على ما ورد عليها من اعتراضات . وفي الفصل الثاني نتناول حجج النافين لحجيته مع تفنيدها فتبين أن يظهر من خلاله أى المذهبين أرجح وأجدر بالتعويل عليه من الآخر . أما الخاتمة فسوف نخصصها لتحقيق آراء بعض العلماء تضاربت كتب الأصول في ذكر آرائهم . وتباينت في النقل عنهم .

الفصل الأول

أدلة القائلين بحجية القياس

للقائلين بحجية القياس أدلة لا تقع تحت حصر منها المتقول (كتاب وسنة) ومنها المعقول . كما استدلوا أيضاً على حجيته بالإجماع . وفيما يلي سوف نتناول بعض هذه الأدلة بالبيان والتوجيه والمناقشة .

دليلهم من الكتاب :

استدل القائلون بالحجية بقول الحق تبارك وتعالى :

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً (١) .

وجه الاستدلال :

بالنظر في هذا النص الكريم نجد أن الحق سبحانه وتعالى قد أمر جماعة المؤمنين بطاعته سبحانه وتعالى وطاعة رسوله عليه الصلاة والسلام ومقتضى هذا الأمر أن تمثل جماعة المؤمنين الأوامر وأن تجتنب النواهي عندما تكون هذه أو تلك منصوفاً عليهما في كتاب أو سنة . فإن لم يكن هناك نص فإنه يجب عليهم والحالة هذه اللجوء إلى القياس ، إذا أعيى الفقيه وجود نص : تمسك لا بحالة بالقياس ، كي يعطوا المثيل حكم مثيلة . وعلى ذلك يكون المقصود من الرد الوارد في الآية (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى

(١) الآية (٥٩) من سورة النساء .

الله (الرسول) هو القياس فنحن مأمورون بالعمل بالقياس والاحتجاج به بمقتضى هذه الآية الكريمة .

وقد نوقش هذا الاستدلال بأن المقصود من الرد ليس هو القياس كما قلتم وإنما المراد هو الاستدلال بالنصوص الظاهرة والواردة في كتاب الله الكريم أو سنة نبيه عليه أفضل الصلاة والتسليم وإذا ما كان الأمر كذلك فإن الآية الكريمة تكون لا دلالة فيها مطلقاً على العمل بمقتضى القياس . وبالتالي لا تصلح دليلاً يستدل به على القول بحجية .

وأجيب عن هذه المناقشة بأن مؤدى ما قلتموه يوجب التكرار إذ الرد إلى الله ورسوله قد استفيد من صدر الآية (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) . ولما كان المقرر بلاغياً أن الأصل في الكلام التأسيس لا التاكيد ولما كان القرآن الكريم في قمة البلاغة وذروتها كان الأليق والأجدر والأولى أن تحمل الآية الكريمة على ما ذهب إليه القائلون بحجية القياس وقد أكد هذا المعنى فضيلة الشيخ محمد حسنين مخلوف حيث قال (١) :
« المراد بطاعة الله تعالى . العمل بما ورد في كتابه الكريم . كما أن المراد بطاعة رسوله ﷺ . العمل بما ورد في سنته المطهرة . وأن المراد بالرد إليهما . العمل بالقياس لأن رد الأمور المتنازع فيها غير المعلومة من النصوص إلى الأمور المتفق عليها والمعلوم حكمها من النصوص إنما يكون برد النظر إلى النظر والمثيل إلى المثل . وليس القياس شيئاً وراء ذلك »

واستدلوا من الكتاب ثانياً بقوله سبحانه وتعالى : وهو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف

في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا
بأولى الأبصار، (١) .

وجه الاستدلال :

الواقع أن هناك كلاماً كثيراً ذكره علماء الأصول في كيفية
الاستدلال^(٢) بهذا النص الكريم على إثبات المطلوب وهو حجية القياس .
وسوف لا أعرض لسكل ما قالوه في هذا الصدد وإنما سأكتفي بما هو شائع
ومتعارف عليه في كيفية الاستدلال فأقول :

إن القياس كما هو معروف مما سبق أن قلناه وكررناه هو مجاوزة بالحكم
من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) وهذه المجاوزة تسمى
اعتباراً لأن معنى الاعتبار العبور الذي هو المجاوزة نقول : عبرت الطريق
أى جاوزته . ويقال : عبر أبطالنا قناة السويس سنة ألف وتسعمائة وثلاث
وسبعين بمعنى أنهم جاوزوها . فالمجاوزة والاعتبار على هذا أران مترادفان .
وإذا كان الأمر كذلك وكان الاعتبار مأموراً به بمقتضى هذا النص
الكريم فإن النتيجة المسلمة هي أن القياس مأمور به كذلك . وإذا ما أردنا
توضيح هذا من خلال النص الكريم فإننا نقول : إن الأصل هنا وهو
المقيس عليه (بنو النضير) وهم الذين نزل بخصوصهم النص . وأما الفرع
وهو المقيس فـكل من يأت بمثل ما أتى به بنو النضير . وأما الوصف

(١) آية (٧) من سورة الحشر .

() نبراس العقول ص ٦٥ .

الجامع بين كل من الأصل والفرع فهو مشاقتهم لله والرسول وإخمارهم
الحياة والغدر لهما . وأما الحكم فهو تشريدهم هنا وهناك بعد أن خربوا
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . فقد تبين لنا من خلال هذا التوضيح أن
في النص دليلا على إعطاء النظير حكم نظيره وإلحاق المثل بمثله بعد
أن تحققت أركان القياس الأربعة (الأصل الفرع الوصف الجامع
(المسمى بالعلّة الحكم) وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن القياس
حجة ويجب العمل بمقتضاه في إثبات الأحكام الشرعية .

مناقشة هذا الدليل :

لقد نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة نذكرها فيما يلي مع الرد على
كل منها .

الوجه الأول : هدم التسليم للمستدلين بأن الاعتبار بالمأمور به في النص
الأكريم بمعنى المجاوزة كما قلتم ليسم لكم ما تذهبون إليه من أن القياس حجة
ويجب العمل بمقتضاه . لأن الاعتبار المنصوص عليه والمأمور به في النص
الأكريم إنما هو الاعتبار بمعنى الاتعاظ والذي يؤكد ذلك هو سياق الآية
ولاحقها أما دليل السياق فهو أن سبب نزول هذا النص هو حادث بني
النضير - حتى من أحياء اليهود وكان هذا في أوائل السنة الرابعة من
الهجرة أي بعد غزوة أحد وقبل غزوة الأحزاب .

فقد روى أن رسول الله ﷺ ذهب مع عشرة من كبار أصحابه
منهم أبو بكر وعمر وعلى رضوان الله عليهم إلى محلة بني النضير يطلب منهم

(١) إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٠ ، نبراس العقول ص ٦٥

وما بعدها ، انظر جميع كتب الأصول في هذا المجال .

المشاركة في أداء دية قتيلين بحكم ما كان بينه وبينهم من عهد عندما قدم إلى المدينة مهاجراً من مكة . فاستقبله يهود بنى النضير بالبشر والترحاب ووعدوه بأداء ما عليهم في الوقت الذي كانوا يدبرون فيه أمراً لاغتيال رسول الله ﷺ ومن معه . وكان ﷺ جالساً إلى جدار من بيوتهم فقال بعضهم لبعض إنكم لن تجدوا الرجل على مثل حاله هذه فمن رجل منكم يعلم هذا البيت فيلقى عليه صخرة فيريحنا منه ؟ فأتى ذلك عمرو بن جحاش ابن كعب فقال : أنا لذلك . فصعد 'يلقى عليه الصخرة كما قال . فألم رسول الله ﷺ ما يبشّر اليهود من غدر . فقام كأنما ليقضى أمراً . فلما غاب استبطأ من معه . فخرجوا من المحلة يسألون عنه . فعلموا أنه وصل المدينة . وأمر رسول الله ﷺ بانتهاء الحرب بنى النضير لظهور الخيانة منهم . ونقض عهد الأمان الذي بينه وبينهم . وكان قد سبق هذا إنذاع كعب ابن الأشرف من بنى النضير في هجاء رسول الله ﷺ وتأليب الأعداء عليه ، من هنا لم يبق مفر من نبذ عهدهم إليهم وفقاً لقول الله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فأنبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » (١) فتجهز رسول الله ﷺ وحاصر محلة بنى النضير وأهلهم ثلاثة أيام -- وقيل إنه أهلهم عشرة أيام -- ليفارقوا جوارده ويجلوا عن المحلة على أن يأخذوا أموالهم ويقيموا وكلاء عنهم على بسايتهم ومزارعهم إلا أن المناهقين في المدينة وفي مقدمتهم عبد الله بن أبي بن سلول رأس النفاق أرسلوا إليهم يحرضونهم على الرفض ويحثونهم على المقاومة قائلين

(١) الآية (٥٨) من سورة الأنفال .

(م - ٩ قياس الأصوليين)

لهم : اثبتوا وتمنعوا فإن لن نسلمكم فإن قوتلتهم قاتلنا معكم وإن أخرجتم
خرجنا معكم وهذا ما حكاه القرآن الكريم في قول الحق جل وعلا :
« ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب
لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتهم لننصرنكم
والله يشهد لأنهم لسكاذبون . لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا
لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون » (١) فتحصن
اليهود في الحصون فأمر رسول الله ﷺ بقطع نخيلهم وتحريقه فنادوه أن
يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد وتعيب على من يصنعه فما بالك تأمر بقطع
نخيلنا وتحريقه ١١١ ولما باغ الحصار ستا وعشرين ليلة يئس اليهود من
صدق وعد المنافقين لهم وقذف الله في قلوبهم الرعب فسألوا الرسول ﷺ أن
يجلبهم ويكف عن دمائهم كما سبق أن أجلى بنى قينقاع على أن لهم ما حملت
الإبل من أموالهم إلا السلاح فأجابهم الرسول ﷺ فحملوا من أموالهم
ما استقلت به الإبل فكان الرجل منهم يهدم بيته عن خشية بابه فيحمله
على ظهر بعيره أو يخبره حتى لا يقع في أيدي المسلمين . وكان المسلمون
قد هدموا وخرّبوا بعض الجدران التي اتخذت حصوناً في أيام الحصار
وقد جاء النص الكريم السابق مخبراً بكل هذا ثم بعد أن بين ما حل بيهود
بنى النصير بسبب عذرم وخيانتهم أراد الحق تبارك وتعالى أن يلفت أنظار
من تحدّثهم أنفسهم بالكيد وتبليت الشر لرسول الله ﷺ وأصحابه إلى أن
مصيبرهم إن فعلوا فعلمهم هو نفس المصير الذي لقيه بنو النصير وكأنه يقول

(١) الإبتان (١٢ ، ١١) من سورة الجثر .

لم : انعطوا يا أصحاب العقول السليمة هؤلاء حتى لا يحل بكم ما حل بهم . فلو كان الاعتبار الوارد في النص بمعنى المجاوزة لما كان هناك أدنى ارتباط بين صدر النص وعجزه ولأصبح معنى النص على هذا التفسير : يخرجون يوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذي يدعى الحشر ، مثلاً وفي هذا من الركاكز ما لا يناسب روعة القرآن الكريم وجلاله .

وأما لاحق النص وهو قول الله سبحانه وتعالى : ، ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار ، (١) فإن هذه الآية السكريمة لاحقة الآية السابقة وهي تبين بوضوح وجلالة أن المقصود من الاعتبار هو الاتعاظ لا المجاوزة والقياس . فقد ظهر لنا من خلال سياق النص ولاحقه ما يؤكد تفسير الاعتبار بمعنى الاتعاظ وإذا ما ثبت هذا فإن النص السكريم والحالة هذه لا يصلح دليلاً لكم على صحة ما ذهبتم إليه .

جواب المناقشة :

وقد أجيب عن هذه المناقشة التي أوردها المذكرون بأن الذي لا يتناسب و صدر النص الكريم هو تفسير الاعتبار بالقياس وهذا أمر نحن معكم فيه ولا يليق بنا أن تدعيه وبالتالي فلا يكون الاعتبار بهذا التفسير مأموراً به . وإنما الذي نقوله هو أن الاعتبار معناه المجاوزة كما سبق أن قررنا وهذا قدر مشترك بين كل من الاتعاظ والقياس لأن الاتعاظ فيه مجاوزة من حال الغير إلى حال الشخص كما تقول لشخص اتعظ بفلان أي انظر إليه ولا تفعل ما فعله لئلا يصيبك ما أصابه . كما أن القياس فيه مجاوزة بالحكم من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) فقد ثبت بهذا أن كلا منهما (الاتعاظ والقياس) فيه مجاوزة . ويكون معنى النص على هذا الترجيح . مجاوزوا أي العقلاء وانقلوا هذه الحالة إلى أنفسكم لئلا يحل بكم ١٠ حل بهم . وما يؤكدها ويقرره أن العبرة بعموم الالفاظ لا بخصوص الأسباب كما هو معلوم لدى علماء الأصول .

وفي هذا المعنى يقول الإمام الإسئوي : « وكون صدر الآيات غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبتها للقدر المشترك بينهما وبين الاتعاظ »^(١) .

وما يدل على أن الاعتبار بمعنى الاتعاظ وروده في القرآن الكريم بهذا

(١) نهاية السؤل ٣٠ ص ١١ وما بعدها .

المعنى فقد جاء في محكم التنزيل قول الله تعالى : « وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين » (١) كما جاء قوله جل وعلا : « وإن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار » (٢) وما دام قد جاء الاعتبار في القرآن الكريم بمعنى الاعتناظ فإن حمله على هذا المعنى يكون أولى.

إلا أنه قد أجيب عن هذا بأن حمل الاعتبار على المجاوزة أجند وأولى وأبقي من حمله على الاعتناظ . لأن المجاوزة تشمل الاعتناظ كما تشمل القياس من حيث معناها كما سبق أنوضحنا ذلك واستعمال الالفاظ العامة التي يشمل معناها معنى غيرها معها أولى وأجند (٣) .

الوجه الثاني :

لقد كانت المناقشة من الوجه الأول منصبة على منع أن يكرن الاعتبار بمعنى المجاوزة . والمناقشة من هذا الوجه (الثاني) ستكون قائمة على التسليم الجدلي أو الفرضي بأن الاعتبار بمعنى المجاوزة إلا أنه مع هذا التسليم فإن النص الكريم لا يثبت مطلوب المستدل من أن المجاوزة أمر كلي شامـل للاعتناظ والقياس لأن الأمر الكلي مر حيث هو كلي لا دلالة فيه على أحد جزئياته بخصوصه وبناء عليه تكون المجاوزة من حيث هي مجاوزة لا دلالة فيها على خصوص القياس وتكون النتيجة حينئذ أنه لا يسلم من الأمر بالمجاوزة الأمر بالقياس وعندئذ لا يثبت مدعى المستدل .

(١) الآية (٦٦) من سورة النحل .

(٢) الآية (١٣) من سورة آل عمران .

(٣) نبراس العقول ص ٦٦ .

وقد أجيب عن هذه المناقشة كما ذكر الإسفوي (١) بأن الأمر السكلي لا يدل على وجوب جزئياته كما ذكر المعترضون لكنه يقتضي التخيير بينها إذا لم توجد قرينة - وعلى هذا فإن النص الكريم يكون مقتضاه تحقيق المجاوزة في أي جزئ من جزئياتها (الاتعاض أو القياس) وما دام قد صح تحقيق المجاوزة في القياس كأحد جزئيات المجاوزة فإنه يجوز العمل بمقتضاه ولا جدال في أن جواز العمل بمقتضاه يقتضي وجوب العمل به لأن كل من أجاز العمل بالقياس من العلماء أوجب العمل به (٢) .

وهناك إجابات أخرى عن هذه المناقشة أزدحمت بها كتب الأصول إلا أن جميعها قد رد عليها من قبل المخالفين إلا أننا نتعرض لها كتفاء بالإحابة التي تثبت مطلوب المستدل بعد الرد على اعتراضات ومناقشات المخالفين :

الوجه الثالث :

في هذه المناقشة يسلم المخالف لخصمه بأن النص الكريم يفيد الأمر بالقياس كجزء من جزئيات المجاوزة كما سبق أن ذكر المستدل إلا أنه لا يجوز التمسك به كدليل على وجوب القياس والاحتجاج به لأن دلالاته

(١) نهاية السؤل ٢ ص ١٢ وما يليها، فوائد الروحوت شرح مسلم

الثبوت ٣ ص ٢١٢ .

(٢) أصول الفقه لفصيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ٤ ص ٢٢ نبراس

العقول ص ٧٢ .

دلالة ظنية لا يستدل بها إلا على وجوب الأمور الفرعية وليس القياس
كذلك لأنه من الأمور الأصلية . وما دام الأمر كذلك فإن النص لا يثبت
مدعى المستدل

إلا أن هذه المناقشة قد أجيب عنها من قبل المستدل بأننا لا نقصد من
قولنا القياس حجة ، اعتقاد وجوبه حتى تقولوا إنه من قبيل الأمور
الأصلية وإنما نقصد أنه وسيلة لوجوب العمل بمقتضاه ومن هنا فإنه يأخذ
حكم الأمور الفرعية فيكون الظن فيه كافياً (١) .

دايلم من السنة : -

استدل المثبتون بأحاديث كثيرة تذكر منها على سبيل المثال لا الحصر .

ما يلي :

أولاً : -

استدلوا بما رواه حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث
ابن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ
ابن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن
قاضياً قال له : كيف تفضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله .
قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ . قال : فإن لم
تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلوأضرب
رسول الله ﷺ صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى

(١) المرجع السابق .

الله ورسوله^(١) والحديث وإن وجهت إليه طعون إلا أنها طعون مرفوضة
مرودة لأنه من الأحاديث التي تقبلها الأمة وتلقاها أهل العلم بالقبول فهو
حديث ثابت وصحيح لا يطمع فيه كونه من قبل الأحاديث المرسلة ولا أدل
على صحته وثبوته من أن جميع العلماء سواء منهم من قال بالقياس ومن رفضه
تناولوه وتعرضوا له . فأما المثبتون فقد تمسكوا به كدليل على صحة
مدعاهم .

وأما النافون الرافضون فقد ردوا عليه مؤولنيه وما يتفق ومذهبهم .
فلو كان الحديث غير ثابت وصحيح لما تعرض له النافون بالتأويل ولا كنفوا
برده من هنا كان الحديث صحيحاً وصالحاً للاستدلال به .

وجه الاستدلال :

وجه الاستدلال من هذا الحديث هو أن الصحابي الجليل معاذ بن
جبل قد استعرض أمام رسول الله ﷺ منجه في القضاء عندما تعرض عليه
الوقائع والأحداث فبدأ بالبحث في كتاب الله الكريم ثم انتهى بالبحث في
سنة رسول الله ﷺ . ثم بين عن طريق السؤال والجواب بينه وبين النبي
عليه الصلاة والسلام أنه إن لم يجد حكم الواقعة أو الحادثة في الكتاب أو
السنة فإنه لا مجال لأجبه إلى إهمال فكره وإنعام نظره وما هذا إلا القياس

(١) سنن أبي داود ٢٠٦٦ ص ١١٦ .

الذى نحن بصدد إثباته ولما كان النبي ﷺ قد أقره على منهجه بل ترجم
عن هذا التقرير بقوله صلوات الله وسلامه عليه ، الحمد لله الذى وفق رسول
رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله ، فإن القياس يكون حجة ويجب العمل
بمقتضاه استناداً إلى السنة التقريرية

مناقشة هذا الدليل : -

مع التسليم بصحة هذا الحديث كما سبق أن ذكرنا إلا أنه مع هذا لم
يسلم من المناقشة والاعتراض فقد اعترض عليه باعتراضات نذكر منها
اعتراضين .

الاعتراض الأول : -

أن الحديث وردت فيه عبارة (أجتهد رأيي ولا إلو) والاجتهاد كما
هو مقرر أصولياً هو (بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعى على من
دليل تفصيلي) وهذا لا يحمل الاجتهاد منحصراً فى القياس فقط بل يحمله
محتملاً أكثر من معنى إذ قد يحمل على طلب الحكم بما خفى من نصوص
الكتاب والسنة . كما قد يحمل على التمسك بالبراءة الأصلية (١) .

(١) الإحكام فى أصول الأحكام للأمامى ٣٠٧ ص ١١٧ وما يليها .

وعلى ذلك فلا يكون حل الاجتهاد على اجتهاد الرأى بالقياس أولى
من حمله على غيره .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن حل الاجتهاد على طلب الحكم بما
خفي من نصوص الكتاب والسنة لا يجوز لأن قول رسول الله ﷺ
للضحاحي الجليل معاذ بن جبل رضى الله عنه : فإن لم تجد ، قول عام شامل
لأى نص بغض النظر عن كونه جلياً أو خفياً فيكون تخصيصه بالنص
الجلي تخصيص بلا تخصص وهذا أمر مرفوض وإلا كان تحكماً والتحكم
باطل . كما أن حمله على التمسك بالبراءة الأصلية غير جائز أيضاً لعدم حاجة
العلم بالبراءة الأصلية إلى أدنى اجتهاد لكونها معلومة لكل الناس .

وما دمتنا قد قررنا عدم جواز حل الاجتهاد على بعض احتمالاته فإنه
يكون محمولا على البعض الآخر وهو القياس ومن ثم صرح الحديث
مستنداً لنا .

الاعتراض الثاني :

أن تقرير النبي ﷺ للصحابة الجليل معاذ بن جبل « رضى الله عنه ، على الاجتهاد كان قبل نزول النص الكريم وهو قول الله سبحانه وتعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، (١) لأن النصوص قبل نزول هذا النص لم تكن وافية بعد بسائر أحكام الوقائع والأحداث فكان ولا بد من الاجتهاد بالرأى (القياس) للوقوف على معرفة بعض أحكام الوقائع التي لم ينص على حكمها . أما بعد نزول هذا النص الذي آذن بكمال الدين وتماه فإن القياس لا يعتد به ولا يعول عليه لعدم الحاجة إليه (٢) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن النص الكريم وهو قول الله سبحانه وتعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، (٣) إنما يدل على أن الدين قد اكتمل من حيث أصوله العامة وقواعده الكلية وخطوطه العريضة إذ الواقع يقرر أن النصوص مهما كثرت وتعددت فإنها لا تناول الفروع لعدم وقوعها تحت حصر . والنصوص مهما تكاثرت وتعددت فهي محصورة ولا جدال . أما الفروع الممثلة في الوقائع والأحداث التي تجد على مر الأزمنة وكر العصور

(١) جزء الآية (٢) من سورة المائدة .

(٢) الإحكام الامدى ج ٢ ص ١١٨ ، نبراس العقول ص ٨٥ ، أصول الفقه . لفضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبو النور زهير ج ١ ص ٢٢ .

(٣) سبق تخريج الآية .

فإنها لا تنهاى ولا يمكن أن يحيط المحصور المحدود (النصوص) بما ليس محدوداً ولا محصوراً (الوقائع والأحداث) ومن هنا تكون الحاجة ماسة إلى القول بالقياس والاعتداد به والتعويل عليه لإثبات أحكام بعض الأحداث والوقائع التي لم يرد بخصوص أحكامها نصوص عندما يوجد الوصف الجامع (علة) المقتضى لتعدى الحكم إليها (١).

ثانياً :

استدلوا من السنة أيضاً بما رواه الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه ، حيث قال : كان الفضل بن عباس رضي الله عنهما رديف رسول الله ﷺ . فجاءت امرأة من خنهم فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه . وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر . فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال نعم . وكان ذلك في حجة الوداع .

وفي رواية أخرى أن السائلة امرأة من جبهة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت : إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت . أفأحج عنها ؟ قال : نعم . حجى عنها . أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ قالت : نعم فقال ﷺ اقضوا لله فأنه أحق بالوفاء ، (٢) .

-
- (١) جميع المراجع السابقة وغيرها كثير من كتب الأصول .
 (٢) وردت الروايتان في صحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي وانظر سبل السلام للصنعاني ٢ ص ٦٩٧ وما يليها .

وجه الاستدلال :

وجه الاستدلال من الحديث السابق بروايته أن النبي ﷺ قد ألحق دين الله سبحانه وتعالى بدين العباد في وجوب القضاء ونفعه وجدواه (١) وهذا الإلحاق هو القياس بعينه الذي نحن بصدد إثباته . فقد رأينا كيف أثبت هذا الدليل لإثبات انقياس والعمل بمقتضاه . وصديق الله العظيم القائل في محكم كتابه : لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذُر الله كثيراً ، (٢) .

مناقشة هذا الدليل :

لقد نوقش هذا الدليل من قبل المخالفين بأن إلحاق النبي ﷺ دين الله سبحانه وتعالى بدين العباد ليس عن طريق القياس وإنما بطريق التقريب إلى فهم السائلة لطمئن إلى حصول نفع القضاء عندما تقوم بأداء الحج عن أبيها أو أمها كما هو وارد في روايتي الحديث (٣) وبناء على هذا فإن الحديث بروايته لا يصلح محلاً للاستدلال به على إثبات القياس .

وقد ردت هذه المناقشة بأن فهم الحديث على هذا النحو فهم بعيد ومجاف للحقيقة لأنه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه المرأة هو القياس على دين العباد لما كان التعرض لذكر الإلحاق مجدياً ومفيداً ولو جب

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١١٦ .

(٢) الآية (٢١) من سورة الأحزاب .

(٣) الإحكام ج ٢ ص ١١٨ .

الاقتصار على قول المعصوم عليه السلام : « نعم » (١) .

ثالثاً :

استدلوا من السنة أيضاً بما رواه أبو قتادة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال في الهرة : « إنها ليست بنجس . إنما هي من الطوائف عليكم والطوائف . وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال : « هي كبعض أهل البيت » أخرجه الأربعة وصححه الترمذى وابن خزيمة (٢) .

وجه الدلالة :

وجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ قد ذكر الحكم فيه معللاً بعلته فيكون هذا إيذاناً بجواز القياس وصحته . إذا ما تحققت هذه العلة المنصوص عليها في الفرع « المقدس » .

مناقشة الدليل :

ولقد توقن هذا الدليل بأن فيه تنصيهاً على العلة وليس فيه بيان لجواز القياس . ولا يلزم من ذكر العلة والنص عليها إلحاق غير المنصوص عليه ومن هنا فلا يصح استدلالكم بهذا الحديث .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأن فائدة ذكر العلة والنص عليها هو بيان كونها باعثة على الحكم ومؤثرة فيه . فلولم نقل بجواز إلحاق غير المنصوص عليه بما نص عليه عندما يشتركان في الوصف الجامع ، العلة ، لكان

(١) المرجع السابق ٣٠ ص ١٢٠ .

(٢) سبل السلام ١ ص ٣١ .

ذلك مؤدياً إلى تخلف الأثر عن المؤثر دون حائل وهذا أمر غير وارد .
وبهذا يسلم الدليل من المناقشة والاعتراض ويكون مثبتاً للقياس
والعمل بمقتضاه .

رابعاً .

استدل المثبتون للقياس القلبي بحجته أيضاً بما رواه ابن شهاب عن
أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن أعرابياً أتى
رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله : إن امرأتى ولدت غلاماً أسود
وإنى أنكرته فقال له النبي ﷺ هل لك من إبل ؟ فقال الأعرابي : نعم .
فقال رسول الله ﷺ : ما ألوانها ؟ فقال الأعرابي : حمراء . فقال رسول الله
ﷺ : هل فيها من أورد ؟ قال نعم . فقال رسول الله ﷺ فأتى هو ؟
فقال الأعرابي : يا رسول الله لعله يكون نزع عرق له : فقال له النبي
ﷺ . وهذا لعله يكون نزع ، عرق له .

وجه الاستدلال :

إن وجه الاستدلال من هذا الحديث ظاهر حيه ، إن النبي ﷺ قد قاس
الغلام الذي جاء لونه مخالفاً للون والديه على الإبل الحرة التي جاء بعض

د ، الأورد هو الذي فيه سواد ليس بهفاف ومنه قيل للرماد أورد
والعمامة ورقاء وجمعه ورق يضم الواو وسكون الراء كآهر وحر .

٢ ، المراد بالعرق هنا الأصل من النسب تشبيهاً بعرق الثمرة . ومنه
قولهم . فلان معرق في النسب والحسب وفي اللؤم والكرم . ومعنى نزع
أشبهه واجتذبه إليه وأظهر لونه عليه . وأصل النزع الجذب فسكانه جذبه
إليه لشبهه به . أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ١ : ١٣٣ وما يليها .

لون تتاجها مخالفاً للون الإبل مبيناً أن هذا التغاير في اللون مرده إلى أصل كل من الإبل والغلام الحامل لهذا اللون . فالقياس هما واضح وظاهر . وما يؤكده ذلك ويقويه ما ذكره الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم بعد أن أورد هذا الحديث حيث قال : رحمه الله ، وفيه . أى وفي هذا الحديث سالف الذكر إثبات القياس والاعتبار بالاشباه وضرب الأمثال (١) .

والواقع أن هناك أحاديث كثيرة استدلت بها من يقول بإثبات القياس وحجته وهي وإن كانت مختلفة في ألفاظها متباعدة في كلماتها إلا أنها تدور حول معنى واحد . ومن ثم فهي وإن كانت آحادية بالنسبة لسندها فهي متواترة بالنسبة لمعناها وهذا ما دعا البيهقي وصاحب كشف الأسرار إلى القول : بأن السنة أكثر من أن تحصى وهي وإن كانت مختلفة لفظاً فهي متحدة معنى فنزل جملتها منزلة المتواتر وإن كانت آحاداً (٢) . ولذا فسوف نكتفي بذكر ما أوردناه من أحاديث دلت في جملتها على إثبات القياس والاحتجاج به .

دليلهم من الإجماع :

هناك حقيقة لا بد من تقريرها ونحن بصدد الكلام من الدليل الثالث للقائلين بصحة القياس وهو الإجماع . وهذه الحقيقة هي أن الإجماع من أم الأدلة التي استدلووا بها وأثبتوا مدعاهم بمقتضاه ولا غرو فقد جاء ما يؤكد

(١) المرجع السابق .

(٢) البيهقي وكشف الأسرار ج ٣ ص ٩٩ .

ذلك في أمهات كتب الأصول كالمحصول (١) لفخر الدين الرازي فقد جاء فيه : أن الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين ، كما جاء في كشف الأسرار (٢) : « وعمل أصحاب النبي ﷺ . إشارة إلى متمسك آخر عول عليه أكثر الأصوليين وهو الإجماع فقد ثبت بالتواتر أن الصحابة رضوان الله عليهم قد عملوا بالقياس . وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير رد وإنكار ، وسوف نستعرض فيما يلي نماذج مما اعتمد فيها صحابة رسول الله ﷺ على القياس وعملوا بمقتضاه بمحضر من الصحابة دون أن يردده أحدهم أو ينكره .

أولاً :

سئل الخليفة الأول أبو بكر الصديق « رضى الله عنه ، عن السكالة الواردة في قول الحق تبارك وتعالى : « ويستنفذونك قل الله يفتيكم في السكالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك » وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » بين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم (٣) ، فقال : أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله . وإن يكن خطأ فتي ومن الشيطان ثم قال : السكالة ما عدا الوالد والولد .

ووجه الاستدلال من هذه الواقعة هو أن أبا بكر قال في السكالة برأيه ولا شك أن إعمال الرأي هو عين القياس كما سبق أن ذكرنا وكان ذلك

(١) ج ٢ ص ٧٣ وما يليها .

(٢) ج ٢ ص ١٠٠٠ .

(٣) الآية (١٧٦) من سورة النساء .

(م - ١٠ قياس الأصوليين

بمحضر من صحابة رسول الله ﷺ ولم يذكر أحد منهم مقالة أبي بكر فدل ذلك على انعقاد الإجماع على العمل بالقياس .

ثانياً :

كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب «رضي الله عنه» إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري «رضي الله عنه» عندما ولاه على البصرة فقد جاء فيه «الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة . ثم قاييس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال . ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق» (١) .

رواضح من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، إلى أبي موسى الأشعري أنه يدهوه إلى العمل بالقياس فيما ورد عليه مما ليس فيه قرآن ولا سنة . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن صحابة رسول الله ﷺ قد عملوا بالقياس وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة الأجلاء الذين لم ينقل إلينا عنهم أنهم ردوا مثل هذا العمل أو أنكروه فكان إجماعاً منهم على ذلك .

ثالثاً : -

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تولية الخليفة الأول أبي بكر الصديق «رضي الله عنه» الخلافة بعد رحيل رسول الله ﷺ إلى الرفيق

(١) جزء من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى واليه على البصرة أبي موسى الأشعري راجع أعلام الموقعين ١ ص ٩٩ .

الأهل قياساً على قولية رسول الله ﷺ له إمامة الصلاة قائلين : لقد رضى رسول الله ﷺ لدينا أئمة أَرْضاه نحن لدينا . وعمل الصحابة بالقياس هنا جلي وواضح حيث قاسوا الإمامة العظمى (الخلافة) على إمامة الصلاة ولم ينقل إلينا رد أحدهم لما أجمعوا أو إنكارهم إياه فدل ذلك على العمل بمقتضى القياس .

رابعاً :

ما روى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه كان يشك في قود القتل الذي اشترك في مقتله سبعة . فقال له علي بن أبي طالب « كرم الله وجهه » يا أمير المؤمنين : أرايت لو أن نفرأ اشتركوا في سرقة . أكنت تقطعهم ؟ فقال أمير المؤمنين عمر : نعم فقال له علي بن أبي طالب فكذلك هذا أى قياس القتل على السرقة (١) .

فقد قاس الإمام علي بن أبي طالب القتل على السرقة ووافقه على ما ذهب إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » وكان هذا الموقف بحضور من الصحابة الأجلاء ولم ينكر أحد منهم فكان ذلك إجماعاً .

والحقيقة أن الوقائع والأحداث التي عمل فيها أصحاب رسول الله ﷺ بالقياس دون إنكار من عامة الصحابة لا تقع تحت حصر ولا أدل على

(١) الإحكام للإمام المصنف ١٢٢ ص ٣٢ ، نبراس العقول ص ٩٦

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأن ما قاله الصحابة في الوفاة سالمة الذكر وغيرها كثير وكثير ليس مستنداً إلى نص كما يدعى المخالفون في ردهم علينا وإنما هو مستند إلى القياس والاستنباط (١) فكان عملاً بالرأى والعمل بالرأى ما هو إلا القياس في الواقع ونفس الأمر . فقد ثبت من خلال كل ما سبق أن الصحابة قد عملوا بالقياس وأجمعوا على العمل بمقتضاه ولم ينقل إلينا إنكار من أحد منهم وما دام قد جاز العمل بالقياس للصحابة الأجلاء فإنه يجوز أيضاً لمن بعدهم .

وما ورد عن بعض الصحابة الأجلاء من ذم الرأى والعمل بمقتضاه فهو محمول على الرأى المذموم الذي لا مستند له من كتاب أو سنة . فمثلاً قول عبد الله بن عمر « رضي الله عنه » : « لا تجعلوا الرأى سنة ، إنما أراد به الرأى الذي لا اعتبار له . وإلا فالرأى المعتبر من السنة لا يكون خارجاً عن السنة (٢) »

وكذلك ما نقل عن عبد الله بن عباس « رضي الله عنهما » أنه قال : « إياكم والمفاييس » فإن هذا التحذير من ابن عباس « رضي الله عنه » محمول على المفاييس الفاسدة : وأيضاً ما نقل عنه من أنه قال : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه » فإن هذا أيضاً محمول على الرأى المجرد عن اعتبار الشارع له .

(١) المرجع السابق ص ١٢٧ .

(٢) « د » ص ١٢٨ .

وما نقل من أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق رضي الله عنه ، قال :
عندما مثل عن الكلالة . أي سماء تظلي وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب
الله رأيي (١) فإنه محمول على أنه أراد به قوله في تفسير القرآن الكريم .
ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستندا إلى محض السمع عن
النبي ﷺ وأهل الفقه وهذا بخلاف الفروع الشرعية .

دليلهم من المعقول :

سوف تأتي بدليلين فقط من استدلالهم بالمعقول وبما يجب ملاحظته أن
استدلالهم بالمعقول إنما هو بالنسبة إلى جواز القياس عقلا وإلا فاستدلالهم
على وجوبه قد تقدم الكلام عنه في استدلالهم بالكتاب والسنة والإجماع .

الدليل الأول :

أن القياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره .
وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا . فالقياس جائز عقلا فهذا قياس
منطقي مكون من قضيتين إحداهما صغرى وهي (القياس لا يترتب على
فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره) وثانيهما كبرى وهي (وكل ما كان
كذلك كان جائزا عقلا) والنتيجة هي (القياس جائز عقلا) ولا شك أن
هذه نتيجة صادقة وصحيحة لصدق وصحة مقدماتها . فأما دليل المقدمة
الصغرى فهو (أن الشارع الحكيم لو قال : والخمر حرام لأنها مسكرة .

(١) الإحكام للإمامي ٢ ص ١٢٧ :

فإذا وجدتم الإسكار في غير الخمر فألحقوه بها ، فإن ذلك القول من الشارع لا يترتب عليه محال (١) .

وأما الكبرى فلا تحتاج إلى دليل لأنها مسألة لدى العقلاء إذ إن شأن الأمر الجائز العقلي هو أنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره . وما دام قد ثبت صدق وصحة المقدمتين فإن النتيجة صادقة وصحيحة وهي أن القياس جائز وهذا هو المطلوب لإثباته .

الدليل الثاني :

أن القياس وهو المجتهد إذا ما غلب على ظنه أن يحكم الله في الأصل (المقيس عليه) بعمل بعلة معينة . ثم وجد هذا المجتهد أن هذه العلة بعينها قد تحققت في محل آخر وهو الفرع وبأنه والحالة هذه يحصل عنده ظن بأن حكم الله في الأصل متمد إلى ذلك المحل أو الفرع الذي وجدت العلة فيه .

وفي الوقت نفسه يوجد لديه احتمال مروح بعدم تعدية حكم الأصل إلى الفرع والمراقف حينئذ لا يخفى من أن يعمل المجتهد بما ظنه وبما توهمه بمحصل الاحتمال عنده وهذا أمر محال لأن فيه جمعاً بين المتناقضين « ٢ » .

ولما أن يترك العمل بما ظنه وبما توهمه وهذا محال أيضاً لأن فيه رفعاً

(١) نبراس العقول ص ٦٢ ، مختصر المنتهى ص ٢٨٨ ، أصول الفقه للشيخ زهير ص ٨٠ .

(٢) نبراس العقول ص ١١٦ ، أصول الفقه للشيخ زهير ص ٨٤ .

النقيضين . وإما أن يعمل المجتهد بمقتضى ما توهمه تاركاً العمل بمقتضى ظنه وهذا باطل ومرفوض لأن فيه عملاً بالمرجوح مع وجود الراجح وهذا خلاف ما يمنح إليه العقلاء ويميل إليه ذوق الأفهام . فلم يبق الآن إلا أن يعمل المجتهد بما ظنه والعمل بالظن هو القياس بعينه الذى نحن بصدد إثبات جوازه عقلاً ووجوبه شرعاً .

مناقشة هذا الدليل .

لم يسلم هذا الدال من الاعتراض من قبل المخالفين فقد نوقش من قبلهم بأن المجتهد له أن يترك العمل بما ظنه وبما توهمه دون أن يترتب على ذلك ارتفاع النقيضين كما تقولون . كما لم يترتب ارتفاعهما قبل أن يظن الحكم فى المحل أى الفرع المقيس .

إلا أن المائتين قد أجابوا عن هذه المناقشة بقولهم : إن القائس أو المجتهد متى ظن أن حكم الله فى الأصل ثابت فى الفرع لوجود الوصف الجامع (علة) فإنه والحالة هذه يكون قد أدرك أن الله حكماً فيه . وعندئذ يتعين عليه العمل بما ظنه أو بما توهمه فإذا ما عمل بهما ترتب المخذور السابق وكذلك إذا ما ترك العمل بهما . وهنا يتعين عليه أن يعمل بمقتضى ما ظنه لا بما توهمه . وهذا بخلاف ما قبل الظن فإنه لم يدرك فى المحل حكماً لله تعالى ولذا يكون العمل بمقتضى البراءة الأصلية . فالفرق كبير بين الحالتين واليون شاسع بينهما فلا تصلح المناقشة كرد للدليل وبهذا يسلم للمستدل صحة ما ذهب إليه من جواز القياس عقلاً ووجوبه شرعاً .

الفصل الثاني

أدلة القائلين بنفي القياس ومناقشتها

هناك أمران أحب أن أشير إليهما قبل استعراض ما زعمه النافون للقياس من كونه أدلة على صحة ما ادعوه وهذان الأمران هما : -

الأول : -

أن تعبيرى « بأدلة » بالنسبة للنافين هذا من باب التسامح في التعبير ليس إلا وإلا فإن كل ما زعموه دليلا على صدق مدعاهم هو في الواقع مجرد شبه لا أكثر ولا أقل سوف يرد عليها عندما تتعرض لسردها إن شاء الله .

الثاني :

أن هؤلاء القائلين بنفي القياس إنما يقصدون القول بنفي جوازه عقلا ووجوبه شرعا . هذا ما أردت أن أشير إليه بادیء ذي بدء وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد .

للقائلين بنفي القياس شبهات زعموها أدلة على صحة ما ذهبوا إليه كما سبق أن أشرت وهذه الشبهات بعضها يرجع إلى القرآن الكريم وبعضها يرجع إلى السنة النبوية المطهرة . والبعض يرجع إلى الإجماع . والبعض الآخر يرجع إلى المعقول . وفي الصفحات التالية سوف نستعرض معاً بعض الشبه من كل نوع من هذه الأنواع سألقة الذكر .

أولا :

شبههم من الكتاب .

استندوا إلى قول الله تبارك وتعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها

إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة
في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، (١) .

وجه الاستدلال :

أن الآية تدل بمنطوقها ومفهومها على أنه ما من شيء إلا وهو وارد
في الكتاب . وما دام الأمر كذلك فإنه لا حاجة لنا إلى القياس إذ
القياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (٢) .

وقد رد استدلالهم هذا بأن المراد بالكتاب في النص السابق إما أن
يراد به اللوح المحفوظ وعندئذ لا يصلح النص دليلاً يستندون إليه . وإما
أن يراد به القرآن الكريم وعندئذ لا يساعد النص على صحة ما زعموه
لأن ما ورد بالقرآن الكريم إنما هو قواعد كلية ومبادئ عامة فقط دون
تعرض للمسائل الفرعية التي تجد ولا تنقضي إلا بانقضاء الحياة . ومن
ثم تكون شبهتهم واهية لا يصح التعميل عليها .

استندوا ثانياً إلى قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم » (٣) .
وجه استدلالهم من هذا النص الكريم هو أن في العمل بالقياس
تقدماً بين يدي الله ورسوله وهذا أمر لا يليق . وفي هذا إشارة إلى

(١) الآية (٥٦) من سورة الأنعام .

(٢) التوضيح شرح التنقيح - ٢ - ص ٥٢ .

(٣) الآية (١) من سورة الحجرات .

النهي عن العمل بغير كتاب الله الكريم وسنة رسوله ﷺ . ومن هنا
نقول ينفي القياس .

وقد رد هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول :

منع صحة الاستدلال بهذا النص لخروجه عن محل النزاع يدل على ذلك
سبب نزوله (١) فقد أخرج الإمام البخاري «رضي الله عنه» عن عبد الله
ابن الزبير قال : قدم ركب من بني تميم على النبي ﷺ فقال أبو بكر الصديق
«رضي الله عنه» ، أمر القعقاع بن معبد وقال عمر الفاروق «رضي الله عنه»
بل أمر الأقرع بن حابس فقال أبو بكر لأخيه عمر «رضي الله عنهما»
ما أردت يا عمر إلا خلافي فرد عليه عمر وارتفع صوت كل منهما فأنزل
الله هذا النص الكريم ليحسبنا ما لا يليق ومقام النبي الكريم ﷺ وفي
هذا النص نداء لجميع المؤمنين بالتزام الأدب مع الله ورسوله . وليس لكم
أن تقولوا إن في النص إشارة إلى نفي القياس استناداً إلى ما هو مقرر من
أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن تطبيق هذه القاعدة يفيدنا
في إثبات مذهبنا ولا يفيدكم لأنه والحالة هذه لا يمنع من العمل بالقياس
بل ربما أوجب العمل به لأنه أي النص قد نهى عن العمل بغير كتاب الله
وسنة رسوله . والعمل بالقياس كما سبق أن ذكرنا عمل بالكتاب والسنة

(١) ابن كثير ٤ ص ٢٠٦ وما يليها .

لإيجابهما العمل به^(١) فقد تبين لنا رد هذه التهمة كسابقتهما من خلال هذا الوجه .

الوجه الثاني :

على فرض تسليمنا بأن هذا النص في محل النزاع وليس خارجاً عنه فإنه أيضاً لا يصلح مستنداً لكم لأن القول بالقياس لا يعتبر من قبيل التقديم بين يدي الله ورسوله وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالقياس كما سبق^(٢) أن ذكرنا بمقتضى قوله جل وعلا : فاعتبروا يا أولى الأبصار^(٣) وما دمتنا قد أمرنا به فإن قولنا به والعمل بمقتضاه لا يكون تقديماً بين يدي الله ورسوله كما تدعون وتزعمون .

استدلوا ثالثاً بقول الله سبحانه وتعالى : و يوم نبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجعلنا بك شهيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين^(٤) .

ووجه استدلالهم من هذا النص الكريم هو أنه لما كان الكتاب تبياناً لكل شيء فإن جميع الأحكام تكون مستفادة منه وبالتالي نكون لنا في حاجة إلى القول بالقياس^(٥) .

(١) أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير - ٤ ص ٢٦ وما يليها .

(٢) سبق تفريغ الآية .

(٣) الآية (٨٩) من سورة النحل .

(٤) التوضيح - ٢ ص ٥٢ .

أفاد أن الظن لا يغنى عن الحق ولا يفيد فيه . ولما كان القياس مفيداً للظن فإنه لا يفيد في إثبات الأحكام الشرعية ، كما أن النص الثانى أفاد النهى عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيداً للعلم . ولما كان القياس مفيداً للظن كان المجتهد منبهاً عن اتباعه والقول به والعمل بمقتضاه .

وقد رد استدلالهم بهذين النصين الكريمين بأنه لا دلالة فيهما لأن الحكم الذى هو ثمرة القياس ونتيجته ليس مazonاً كما يقولون بل هو مقطوع به فى نظر المجتهد وما الظن إلا فى الطريق الموصول إلى هذا الحكم . لأن المجتهد بعد أن يثبت الحكم فى الفرع (المقيس) بالقياس يقول : إن هذا مazon لى . وكل مazon لى يجب على العمل بمقتضاه فهذا الحكم يجب على العمل بمقتضاه . ولا شك أن هذا قياس منطوقى . سلم نتجت عنه نتيجة قطعية مساهمة لأنها ناتجة عن مقدمتين قطعيتين أما الصغرى (هذا الحكم مazon لى) فقطعية لأن دليها الحس والوجدان إذ المجتهد يحس بظن الحكم كحسه بالجوع والعطش ثاماً ولا جدال فى أن الوجدان والحس مفيد للقطع . وأما الكبرى (وكل مazon لى يجب على العمل بمقتضاه) فقطعية أيضاً لأن دليها الإجماع المنقول بطريق التواتر والذى ينصر على أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه ويحرم عليه مخالفة ذلك . ولا مرأ فى أن الإجماع المنقول إلينا بطريق التواتر مفيد للقطع على الرأى الراجع (١) .

فقد ظهر لنا من خلال الرد أن النصين الكريمين لا ينمضان دليلا
للتأين فيسقط الاستدلال بهما

وسنكتفي بهذا القدر من أدلتهم من الكتاب بعد أن تبين لنا أنه ليس
هناك نص واحد يصلح دليلا لهم على القول بنفي القياس . ورحم الله إمام
الحرمين أيا المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الذي قال في هذا المقام :

وأما من ادعى أن القياس مردود بنصوص القرآن العظيم فقد ادعى
أمرا محالا . وغايته التلبس بذكر آية ما سيقمت لها دفعتنا إليه كقوله تعالى :
« ولا تقف ما ليس لك به علم » إلى غير ذلك . والمراد أن ينهى عن
الحيد عن مدرك اليقين مع إمكانه ومجاوزه مراسم المرشد بالحدس
والتخمين . ونحن لا ندهو إلى كل ظن . ثم التمسك بالمجملات أو بالظواهر
في مواضع القطع باطل . ونعارض ما ذكره بالآي الدالة على الأمر
بالنظر والاستبصاف على الاعتبار . ويتطرق إلى ما يعارضون به من
الاعتراضات ما تطرق إلى ما استدلوا به

(١) سبق تفريغ الآية .

(٧) كتاب البرهان لإمام الحرمين مخطوط ينشر لأول مرة تحقيق
الدكتور عبد العظيم الديب ٢٠٠٢ - ٧٥٩ وما يليها .

ثانياً : -

شبههم من السنة :

استندوا أولاً إلى ما نقل عن رسول الله ﷺ أنه قال : لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبأ فماسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا .

ووجه استدلالهم من هذا الحديث هو أن النبي ﷺ قد بين من خلاله أن بني إسرائيل ظل أمرهم مستقيماً إلى أن اتخفوا الجوارى سرايات لمن فولدن لهم أولاداً غير نجباء (١) فكان من أمرهم أن قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا عن الطريق السوى المستقيم وأضلوا غيرهم من أتبعهم . وما حكم عليهم بالاضلال والايضلال إلا لاستعمالهم القياس فكان هذا دليلاً على نفيه وعدم العمل بمقتضاه :

وقد ردت هذه الشبهة من قبل المثبتين بأن إنكار النبي ﷺ لقياس بني إسرائيل كان مبنيّاً على جهلهم وتحصيمهم وهذا لا يقدر في قياسنا الذي نحن بصدد إثباته إذ قياسنا بعيد عن الجهل بعيد عن التعصب . وبالتالي لا يصلح هذا الحديث مستنداً لهم .

واستدلوا ثانياً بما نقل عن النبي ﷺ أيضاً أنه قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب . وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ،

(١) التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني ٢٣٠ ص ٤٤٥ .

ووجه استدلالهم من هذا الحديث كسابقه وهو أن المعصوم عليه السلام قد جعل العمل بالقياس موجبا للحكم بالضلال والبعد عن الصواب وذلك بدليل قوله : « فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » فاسم الإشارة هنا (ذلك) يعود كالضمير إلى أقرب مذكور في الكلام وأقرب مذكور في الكلام كما هو في الحديث العمل بالقياس فدل ذلك على نفى القياس وعدم العمل بمقتضاه وقد أجيب (١) عن هذا الاستدلال بأن الحديث قد عرّض بأحاديث أخرى سابقة أفادت جواز القياس ووجوب العمل بمقتضاه كحديث معاذ بن جبل ، أبي موسى الأشعري « رضى الله عنهما » عندما بعثهما النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قاضيين . ومن الممكن دفع هذا التعارض والعمل بكل من الحديثين جعلا بين الأدلة المتعارضة فيكون القياس الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحكم على من يعمل بمقتضاه بالضلال محمولا على الأقيسة الفاسدة وهذا أمر لا يختلف معكم عليه .

واستدلوا ثالثاً بما رواه ابن حزم في أحكامه (٢) بسنده حيث قال :

حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الحمذاني . حدثنا أبو إسحق إبراهيم بن أحمد البلخي . حدثنا محمد بن يوسف . حدثنا محمد بن إسماعيل . حدثنا إسماعيل حدثنا مالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة

(١) أصول الفقه للشيخ زهير ٤٣ : ٢٨٤ .

(٢) ٨٣ ص ١٠١٠ .

« رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : « دعوني ما تركتكم : إنما أهلك من كان قبلك ، بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه . وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وقد بين أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم : « جهة الاستدلال بهذا الحديث الذى أورده بسنده فقال : - « إن هذا حديث جامع لكل ما ذكرنا بين فيه النبي ﷺ أنه إذا نهى عن شيء فإنه من الواجب أن يحتجب . وأنه إذا أمر بشيء فإنه من الواجب أن يؤق منه حيث بلغت الاستطاعة . وأن ما لم ينه عنه ولم يأمر به فواجب ألا يبحث عنه في حياته عليه الصلاة والسلام وما دام الأمر كذلك فإنه لا حاجة بنا إلى العمل بالقياس لالتزامنا بما أمرنا به أو نهينا عنه وصدق الله العظيم إذ يقول في محكم كتابه « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء ومنكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب » ١٢٠ .

وقد رد هذا الدليل من قبل مثبتى القياس بأنه من الأمور المسئلة والتي لا يختلف فيها اثنان أن كل ما ورد عن رسول الله ﷺ من أمر أو نهى يجب امتثاله . ومن هنا كان هذا الدليل خارجا عن دائرة النزاع لأن محل النزاع هو عندما توجد علة الأصل « المقيس عليه » في محل آخر وهو

ما تسميه بالفرع أو المقيس هل والحالة هذه تنقل حكم الأصل إلى الفرع
إلحاقاً به لوجود الوصف الجامع وهو العلة . هذا هو محل الخلاف وأساس
النزاع . ومن ثم لا يصلح الحديث محلاً للاستدلال .

واستدلوا رابعاً بما رواه عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله ﷺ
أنه قال : « تفرق أمتي على بعض وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم
يقيسون الأمور برأيهم ويحللون الحرام ويحرمون الحلال (١) » .

ووجه الاستدلال من هذا الحديث هو أن النبي ﷺ قد بين أن أمته ستفرق
إلى فرق كثيرة تزبو على السبعين وأن أعظم هذه الفرق فتنة على الأمة
المحمدية هم هؤلاء الذين يلجأون إلى القياس إعمالاً لأرائهم . وإذا ما كان
الامر كذلك فإن القول بالقياس حينئذ يكون مرفوضاً وغير مقبول .

إلا أنه يمكن رد هذا الدليل من وجهين :-

الوجه الأول :-

أن نقول إنه معارض بأحاديث كثيرة مر ذكرها عند استدلال المثبتين
بالقرآن الكريم وعملًا بالأحاديث المتعارضة نقول : إنه يمكن العمل بها
جميعها إذا ما فرقنا بين القياس الفاسد المذموم الذي يكون سبباً في الضلال
والإضلال وبين القياس الصحيح المستند إلى نصوص الكتاب الكريم أو
السنة النبوية المطهرة .

(١) رواه ابن ماجه وأبو داود وقال الترمذي : « إنه حديث حسن

الوجه الثاني :

أن القياس الذي أشار إليه النبي ﷺ في حديثه السابق والذي يجعل القائلين به أعظم فتنة على الأمة المحمدية إنما هو القياس الخاضع للمزى والتشهى وهذا مفروض منا ومنكم .

ثالثاً : -

دليلهم من الإجماع :

استدلوا بأن هناك جمعاً غفيراً من صحابة رسول الله ﷺ قد ذموا القياس والعمل بالرأى دون أن ينكر عليهم ذلك بقية الصحابة لأنهم سمعوا أنكروا لنقل إلينا إنكارهم إلا أنه لم ينقل فدل هذا على انعقاد الإجماع على نقي القياس وعدم العمل بمقتضاه .

وقد ذكر الإمام سيف الدين الأمدى في أحكامه (١) نماذج مما قاله بعض الصحابة في ذم القياس والرأى وتمسك به النافرون وسوف نستعرض بعض هذه النماذج والتي منها : -

أولاً : -

ما روى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه قال :
« لما تم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء الدين . أهيتهم الأحاديث أن يحفظوها .
فقالوا بالرأى . »

(١) ٢٣ ص ١٢١ وما يليها .

ثانياً :

ما روى عن شريح القاضي رحمه الله ، أنه قال : كتب إلى أمير المؤمنين
عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فاقض بما في كتاب الله . فإن جاءك
ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ﷺ . فإن جاءك ما ليس
في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه أهل العلم . فإن لم تجد . فلا
عليك ألا تقضى .

ثالثاً :

ما نقل عن الصحابي الجليل (عثمان وعلي) رضي الله عنهما أنهما
قالا : « لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره ،

رابعاً :

ما روى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه ، أنه قال : « إن الله
سبحانه وتعالى قال لنبيه ﷺ : « وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع
أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم
أنما يريد الله أن يضلهم ببعض ذنوبهم . إن كثيراً من الناس انفسقون » ،
ولم يقل له : احكم بينهم بما رأيت . ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل
ذلك لرسول الله ﷺ .

خامساً : -

ما نقل عن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ، رضى الله عنه ، أنه قال : إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله وحرمتهم كثيراً مما حل الله .

سادساً : -

ما روى عن أم المؤمنين عائشة بذت أبي بكر الصديق ، رضى الله عنهما ، أنها قالت : أخبروا زيد بن أرقم (رضى الله عنه) أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأى فى مسألة العينة (١) .

وغير هذا كثير وكثير مما روى عن صحابة رسول الله ﷺ مما يدل على تقدم الرأى والحث على عدم العمل بالقياس ووجه الاستدلال من كل ما تقدم هو أن هؤلاء الصحابة مع كثرة عددهم وعلو منزلتهم قد أثرت عنهم عبارات تدم القياس والعمل بمقتضاه ولم ينقل إلينا أن أحداً من الصحابة الباقيين قد أنكر ما قيل فاعتبر هذا إجماعاً على القياس وضم العمل بالرأى .

وقد أجيب عن هذا كله بأن الصحابة الذين ثبت عنهم ذم الرأى وعدم العمل بالقياس قد ثبت عنهم أيضاً مدح الرأى والحث على العمل

(١) بيع العينة هو : أن يبيع رجل سلعة لآخر بشمن مؤجل ثم يشتريها منه بأقل من الثمن نقداً . وهذا النوع من البيع ونحوه مما يتوصل به إلى الربا غير جائز . أنظر معجم الفقه الحنبلى ص ١٤٦ ، شرح الخرشي على مختصر صيدى خليل ج ٤ ص ١٠٤ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٣ ص ٨٨ .

بالقياس ولا شك أن هذا تعارض ظاهر بالنسبة للنقل عن صحابة رسول الله ﷺ . ودفع هذا التعارض يمكن إذ يمكن حمل قولهم بدم الرأي على الأقيسة الفاسدة وقولهم بمدحه والحث عليه على الأقيسة الصحيحة وبذا يدفع الاعتراض (١) .

ومن استدلال النافين للقياس عن طريق الإجماع قولهم : إنه قد ثبت عن الشيعة الإمامية أنهم نقلوا عن العترة (٢) أنهم أنكروا العمل بالقياس ولما كان إجماع العترة حجة فإن هذا يعتبر دليلاً آخر من الإجماع على ذم القياس وهدم العمل بالرأي .
إلا أنه يجاب عن هذا بإجابتين .

(١) نهاية السؤل ٣٠ ص ٢١ ، أصول الفقه للشيخ زهير ٤ ص ٢٨ .
(٢) المراد بالعترة أهل بيت رسول الله ﷺ وهم الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وزوجه فاطمة الزهراء رضي الله عنهما ، والحسن والحسين رضي الله عنهما ، بدليل أنه لما نزل قول الحق تبارك وتعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » جزء الآية ٣١ من سورة الأحزاب ، جمع النبي ﷺ هؤلاء الأربعة ولف عليهم كساء ثم قال : هؤلاء أهل بيتي . وقيل : إن المراد بأهل البيت أزواج النبي ﷺ بدليل سابق الآية ولاحقها . أما سابقها فهو قوله تعالى : « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

وأما لاحقها فهو قوله تعالى : « واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً » الآية (٣٢) من سورة الأحزاب .

الأولى :

أنه كما نقل الشيعة الإمامية عن العترة أنهم أنكروا القياس والعمل بمقتضاه
فكذلك قد نقل الشيعة الزيدية عنهم « عن العترة » أنهم قالوا بالقياس
وعملوا بمقتضاه . وهنا يكون النقل عن العترة قد تضارب . والمقرر أن
النقلين إذا ما تعارضا لسافطاً فلا يصلح الاستدلال بكل منهما الأمر
الذى يجعلنا نلجأ إلى أدلة جمهور العلماء المثبتة لحجية القياس القاضية
بالعمل بمقتضاه .

الثانية :

إنكار أن إجماع العترة حجة لأن الإجماع كما هو مقرر أصولياً :
« اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور
الشريعة » وواضح أن العترة ليسوا كل مجتهدى الأمة ومن ثم فإن إجماعهم
لا يعتبر حجة ولقد صرح الإمام جمال الدين الإسنوى بذلك عندما قال :
« لأنسلم أن إجماع العترة حجة : ولو سلم فهو معارض بنقل الزيدية عنهم
إجماعهم على العمل به » . »

رابعاً :

استدلالهم بالمعقول .

من الشبه التي تمسك بها النافون شبه عقلية نذكر منها فيما يلي شبيتين
ثم نرد على كل منهما بعون الله وتوفيقه .

الشبهة الأولى :

أنه لو وكل إنسان آخر في عتق عبد من عبده فقال له : أعتق فلاناً لسواد وجهه (١) . فإنه لا يلزم من ذلك أن يعتق الوكيل كل عبد تحقق فيه هذه العلة وهي السواد وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عدم القول بالقياس إلا أن هذه شبهة مردودة وعارضة عما نحن بصدد الكلام عنه لأنه حتى لو صرح الموكل لو وكيله بأن قال له قس على فلان هذا الذي ستعتقه لسواده كل عبد لي أسود فإن هذا لا يصح ولا يعتق إلا من عينه لو وكيل فقط . وهذه مسألة تتعلق بحقوق العباد . وهي تخالف تماماً ما يتعلق بأحكام الشريعة الغراء . فلو نص الشارع الحكيم على حكم معال بعله ثم قال : قيسوا على هذا الحكم كل أمر تحققت فيه هذه العلة فإنه لا خلاف والحالة هذه في جواز القياس . ومرجع هذا الخلاف بين ما أتى به المخالف وبين الأحكام الشرعية هو أن حقوق العباد مبناهما الشرح لكثرة حاجاتهم أما أحكام الشارع الحكيم فإنها عندما تعمل وتأمر بالقياس فلا بد أن تكون هناك مصلحة (٢) إذن أحكام الشريعة كلها إنما وضعت لمصلحة مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم ولذلك كان الفرق كبيراً واليون شاسعاً . ومن ثم فلا تصلح هذه الشبهة مستنداً لهم في صحة ما ادعوه وزعموه من القول ببنى القياس وعدم العمل بمقتضاه .

(١) كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٩ وما يليها .

(٢) المحصول للإمام نجر الدين الرازي ج ٢ ص ١٤٩ وما يليها .

الشبهة الثانية .

قالوا : إن القياس لما كانت مقدماته ظنية كان مؤدياً إلى الشقاق والخلاف والنزاع بين مجتهدي الأمة لأن الظن يؤدي إلى الخلاف لا إلى الاتفاق ولا شك أن الخلاف والنزاع منهي عنه بمقتضى قول الحق تبارك وتعالى .

« وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين » وما دام قد ثبت أن الخلاف والنزاع منهي عنه بمقتضى هذا النص الكريم فإن القياس كذلك يكون منهياً عنه لأنه طريق موصل إلى الخلاف بين المجتهدين .

وقد أجيب عن هذه المناقشة من وجهين .

الأول :

أن ما قلتموه من أن القول بالقياس مؤد إلى النزاع والخلاف لأن طريقه الظن يجرى في كل دليل هذا شأنه كالدليل العقلي وخبر الأحاد ومؤدى هذا أن يكون العمل بكل منهما منهيًا عنه كالنهي عن العمل بالقياس إلا أن هذا خلاف مذهبكم حيث إنكم تعملون بمقتضى خبر الواحد والدليل العقلي (٢) فتشبهتكم مردودة عليكم .

« ١ » الآية « ٤٦ » من سورة الأنفال .

« ٢ » نهاية السؤل - ٢ - ٢١ ، المحصول للرازي - ٢٠ - ١٤٨ .

أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير ج ٤ - ٢٩ .

الثاني :

أن النص الكريم الذي أتيت به كدليل على النهي عن الخلاف والنزاع وهو قوله تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » يتعلق بالنهي عن الخلاف والنزاع في الأمور الدنيوية كالحروب التي يسبب الخلاف والنزاع في أمورها الجريمة أمام الأعداء بدليل قوله تعالى في هذا النص « فتفشلوا وتذهب ريحكم » وهذا بخلاف النزاع الذي يقع بين المجتهدين حول الأحكام الشرعية . إذ لا مانع مطلقاً من أن يذهب مجتهد إلى رأى يخالف ما ذهب إليه مجتهد آخر لدليل ثبت عنده فعمل بمقتضاه . فكل هذا الخلاف ليس منهيًا عنه بل بالعكس فقد يكون رحمة لما نقل عن النبي ﷺ أنه قال : « اختلاف أمتي رحمة » وفي رواية أخرى أنه قال : « اختلاف أصحابي لأمتي رحمة » .

فقد ثبت بعد رد هذه الشبهة بهذين الوجهين أنها شبهة واهية ضعيفة لا تصلح محلاً للاستدلال .

هذا وهناك شبه أخرى تتعلق بها النافون للقياس ذكرها صاحب كتاب التوضيح ورد عليها (٢) . منها أنهم قالوا : إن الحكم حق الشارع وهو قادر

() وزد هذا الحديث في سنن البيهقي إلا أنه لم يذكره إسناده حيث قال روى عن النبي ﷺ ثم ذكر الحديث وقد فسر هذا الحديث بأن المقصود من اختلاف الأمة إنما هو اختلاف مواهبهم ومهممهم وانجاساتهم وتخصصاتهم فهذا ذوممة عالية في الفقه مثلاً وذلك في الأصول وذلك في اللغة وهكذا كاختلاف أصحاب المهن تماماً ولاشك أن في هذا الاختلاف خيراً ونفعاً للعباد

على بيانه بالدليل القطعى فلا يجوز إلباته أى الحكم بدليل فيه شبهة وهو القياس .

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأن الظن كاف للعمل بمقتضى القياس . ومنها أنهم قالوا : إن إثبات الأحكام الشرعية بالقياس فيه تصرف فى حق الله تعالى لأنهم إلى الأحكام لا تكون إلا من الله (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين (١) .

وقد ردت هذه الشبهة بأمر هذا تصرف فى حق الله بأمره وإذنه فقد أمرنا بذلك فى قوله جل وعلا : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » . (٢) ومنها أنهم قالوا : إن الحكم الشرعى طاعة لله تعالى وهى من الأمور التى لا تدخل للعقل فى إدراكها .

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأن الأحكام ليست جميعها من الأمور التى لا تدخل للعقل فى إدراكها

الترجيح : -

وأخيراً وبعد أن تناولنا أدلة كل من الفريقين (المثبتين والنافين) بالبيان والمناقشة والتوجيه وبعد أن تصدى المثبتون لشبه النافين على اختلاف أنواعها (كتاب سنة - إجماع - معقول) بالتفنيد والرد الذى لم يستطع النافون مواجهته والوقوف أمامه . لا يسعنا إلا أن نضرب صفحاً عن مذهب هؤلاء المخالفين فلا نأبه به ولا نعول عليه وأن نتمسك بما قرره الجمهور من إثبات القياس وجواز عقله وجوب العمل به شرطاً لقوة ما استندوا إليه من أدلة وبراهين تضاد المخالفون أمامها ولم يحجروا حججها عنها . والله در القائل .

وليس كل خلاف جاء معتبراً إلا خلاف له حظ من النظر

(١) جزء الآية «٥٧» من سورة الأنعام .

(٢) سبق تخريج الآية .

الخلاصة

بعمون الله وتوفيقه وتصديده وتأييده سوف نتناول في هذه الخاتمة تحقيقاً لمذاهب بعض العلماء الذين تضاربت كتب الأصول في النقل عنهم وتباينت في ذكر آرائهم بالنسبة لموقفهم من قضية القياس . ومن هؤلاء العلماء على سبيل المثال النظام ، الإمام أحمد بن حنبل ، الشيعة (الإمامية والزيدية) ، داود الظاهري . وفي الصفحات التالية سوف نحدد موقف كل من قضية القياس فنقول واقع المستعان .

أولا

مذهب النظام

تضاربت كتب الأصول في نقل مذهب النظام في القياس وموقفه منه . فبعضها ينقل عنه أنه يحيله عقلاً^(١) . وبعضها ينقل أنه ذهب إلى استحالاته في الشريعة المحمدية^(٢) استناداً إلى ما قاله :

من أن الشريعة مبناها الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المؤتلفات والبعض الآخر ينقل عنه أنه يقول بالقياس فيما نص فيه على العلة . فقد نقل البيضاوي (٣) عنه أن التمهيد على العلة يكون أمراً بالقياس عنده .

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٠ ص ٣١١ .

(٢) الإيجاج شرح المنهاج للسبكي ٢٠ ص ٦٠ .

(٣) المنهاج للبيضاوي ، نهاية السؤل للإسنوي ٢٠ ص ٢٤٠ .

ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقاً بل ذلك عند عدم التنصيص على العلة .

ونحن إذا ما نظرنا إلى ما نقل عن النظام لوجدناه في جملة مؤداه إلى عدم قوله بالقياس وإلى أنه لا يعول عليه كدليل يحتاج به وما نقل عنه من قوله إن القياس مستحيل في الشريعة المحمدية داليل على هذا لأن القياس إن كان جائزاً في شرائع من قبلنا فهو جائز في شريعتنا إذا ما ورد في شرعنا ما يؤيده ويؤكدُه وعندئذ يكون العمل ليس بشريعة من سبقنا وإنما بشريعتنا نحن .

وأما ما نقله البيضاوى وغيره عنه من أن التنصيص على العلة يكون أمراً بالقياس عنده فهو قول مردود بما ذكره الإمام الغزالي في كتابه المستصفى (١) حيث قال : - قال النظام : العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم . فإن قوله هذه تدل على أنه لا يقول بالقياس حتى في منصوص العلة لأن إلحاق الفرع بالأصل عندئذ يكون بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس .

والواقع أن ما ذكره الإمام الغزالي يعتبر جمعاً بين من نقل عنه القول بالقياس ومن قال إنه لا يقول به فالذى يرى أنه قال بالقياس عرف أن الحكم قد أخذ من اللفظ والعموم وأن إلحاق مسألة بأخرى منصوص على علمها لا يكون قياساً ونظريته إلى ما آل إليه الإلحاق هي التي جعلته ينقل عنه

القول بالقياس . أما من نقل عنه عدم القول بالقياس فقد نظر إلى أنه لا يقول به في شريعتنا وهذا جمع بين الأقوال المتضاربة في النقل عنه وخلاصة القول : إنه لا يقول بالقياس ولا يعتبره دليلاً يستدل به :

ثانياً

الإمام أحمد بن حنبل

هناك نقول متباينة عن الإمام أحمد بن حنبل في القياس والاحتجاج به فقد نقل عنه أنه لا يقول به حيث قال « رضى الله عنه ، يحتجب المتكلم في الفقه هذين الأصاين (المجمع - القياس) (١) ففهم الناقل أن الإمام أحمد قد حث بهذه العبارة المجتهدين عن اجتناب القياس وعدم اللجوء إليه . بينما نقل عنه في السكوكب المنير (٢) لشيخ الإسلام تقي الدين الفتوحى . تحقيق محمد حامد فى . وبحجور التبديد بالقياس في الشرعيات عقلاً عند الأئمة الأربعة وغيرهم خلافاً للشيعة وجماعة من معتزلة بغداد ، كما أنه قد ورد في روضة الناظر أيضاً ما يؤيد قول الإمام أحمد بالقياس والاحتجاج به فقد جاء فيها : « وذلك لقول أحمد . لا يستغنى أحد عن القياس . وبهذا قال عامة الفقهاء والملة كلهم » ، فهذه النقول المتضاربة عن الإمام أحمد بن حنبل « رضى الله عنه » تجعلنا نحقق مذهباً ونحدد موقفه من القياس . فنقول : إن

(١) روضة الناظر لموفق الدين عبيد الله بن أحمد بن قدامة ٢ ص ١٣٤ .

الإمام أحمد مذهبه كذهب الجمهور تماماً من القول بالقياس وجوازه عقلاً والعمل بمقتضاه شرعاً . خاصة وأن الإمام نفسه اذ وقع منه القياس حيث منع بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على منع بيع الذهب والفضة متفاضلاً . كما أنه قد ثبت أنه في آخر عهده قد مدح القياس وأتى عليه فقد جاء في كتاب أصول الدين لأبي لورد من الخنابلة أن آخر ما صح عن الإمام أحمد هو إحسان القول بالقياس والثناء عليه . وما ورد عنه من القول بمنع القياس محمول على ما كانت العلة فيه مستنبطة وذلك جمعاً بين القول المتعارضة .

ثالثاً

الشيعة والإمامية والزيدية ،

هناك من نقل عن الشيعة جميعهم^١ ، وإمامية وزيدية ، أنهم يقولون بأن القياس مستحيل عقلاً . وهناك من نقل عن الشيعة الزيدية منهم^٢ ، العمل بالقياس عقلاً وشرعاً . وهناك من نقل عن الشيعة الإمامية القول بجواز القياس عقلاً^٣ ، ومنعه شرعاً على خلاف ما ذهب إليه الزيدية .

فقد رأيت أن النقل مختلف ومتباين وهذا يؤدي إلى الإضطراب وعدم الوقوف على وجه الصواب . ومن ثم كان ولا بد من تحديد موقفهم إزاء هذه القضية .

١ ، المستصفى للإمام الغزالي ج ٢ ص ٢٦٨ - ٢٢٤ ؛ السكوكب المنير ص ٥٢٤

٢ ، مسودة آل تيمية ص ٣٦٨ .

٣ ، نهاية السؤل الإسئوى ٢٨ ص ١١٠ .

أما الشيعة الزيدية فإننا نستطيع أن نحدد موقفهم إذا ما رجعنا إلى أحد مؤلفاتهم وهو كتاب (إرشاد الفحول) (١) للإمام الشوكاني الشيعي الزيدي فقد ورد فيه : « اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة في الأمور الدينية قال الفخر الرازي كما في الآهوية والأغذية . وكذلك اتفقوا على حجة القياس الصادر منه عليه السلام . وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التي يرد بها السمع ، فإن التأمل في هذا للنص يرى أن الإمام الشوكاني لم يذكر شيئاً صراحة عن مذهب الزيدية فلا يستطيع من خلاله أن يحكم عليهم بأنهم من المثبتين أو من النافين ، إلا أنه يمكن والحالة هذه أن نقول إن الزيدية يقولون بالقياس وحجته . لأنهم لو كانوا من هؤلاء الذين يقولون بنفي القياس لصرح الإمام الشوكاني بذلك ولأقام الدليل على صحة دعوائهم كما صرح ابن حزم الظاهري بمذهب الظاهرية إزاء هذه القضية وساق من الأدلة ما يعزز ذلك .

فإدام الإمام الشوكاني لم يصرح بعدم قولهم بالقياس فإنهم يكونون من القائلين به وهذا على خلاف ما ذهب إليه الشيعة الإمامية كما جاء في نهاية السؤل للإسنوي (٢) .

إلا أن هناك أمرًا يجب الإشارة إليه وهو أن الشيعة الزيدية لا يقولون

(١) ١٩٩ ص .

(٢) ٢٠٣ ص ١١ .

بجميع الأقيسة كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين . وإنما يقولون
ببعضها وينفون البعض الآخر ودليلنا على ذلك ما صرح به الإمام الشوكاني
وهو زيدى كما سبق أن ذكرنا فقد ذكرنا بعد أن أقام أدلة المثبتين ما نصه :
« وإذا عرفت ما حررناه . وتقرر لديك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس
الماخوذ به هو ما وقع النص على علمته وما قطع فيه بنفى الفارق . وما كان
من باب نفى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً
وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة . ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار
كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوحاً على علمته أو مقطوعاً فيه بنفى
الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً
به مندرجاً تحته . وبهذا يكون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه
ويقرب لديك ما يمدوه . لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً
وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه . واختلاف طريقة
العمل لا يستلزم الاختلاف للعنوى لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً . وقد
قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم بالحجة بشيء منها
ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك أن أهمض ما قالوه
في ذلك أن النصوص لا تنفي بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية .
ويجيب عن هذا بما قدمنا من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكل
لها دينها وبما أخبره رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التي ليها
كنهاها . ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في هومات
الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة

تجدي ويقوم ببيان كل تارلة تفزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله ()
فقد ثبت لنا من خلال ما أورد الإمام الشوكاني أن الشيعة الزيدية يقولون
بالقياس ولا ينفونه إلا أنهم يقولون ببعضه فقط وهو القياسات التي وقع
النص على هلئها والتي قطع فيها بنى الفارق . وبذا يتضح لنا موقف الشيعة
الزيدية بالنسبة لقضية القياس أما الشيعة الإمامية فإننا نستطيع أن نقول
من خلال ما أطلعنا عليه (٢) إنهم لا يقولون بالقياس ولا يمتدون به
كدليل يستدل به على صحة الأحكام والدليل على ذلك أنهم شنوا
على كل من قال به وشنوا عليه حرباً ضارية وقد أثر عنهم قولهم : « إن دين
الله لا يصاب بالعقول » ، « السنة إذا قيست بحق الدين » وغير هذا مما يدل
بما لا يدع مجالاً للشك على أنهم من النافين للقياس القائلين بعدم صلاحيته
للاستدلال وقد نقل ابن حزم في كتابه إبطال القياس ، مناظرة الإمام الصادق
لأحد أصحاب الرأي وهو الإمام أبو حنيفة النعمان « رضى الله عنه »
حيث قال الإمام الصادق للإمام أبي حنيفة : « اتق الله ولا تقس فإننا نقف
غداً بين يدي الله سبحانه وتعالى فنقول : قال الله وقال رسوله . وتقول أنت
وأصحابك : سمعنا ورأينا ، فهذا وغيره يضع أيدينا على حقيقة مذهب الشيعة
الإمامية وهي عدم قولهم بالقياس ونفيهم الاحتجاج به .

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني

ص ٢٠٣ ، ص ٢٠١ .

(٢) إبطال القياس لابن حزم الظاهري ص ٧١ ، أصول الفقه للشيخ محمد

رضا المظفر ص ٢٨١ وما يليها .

وابعاً

داود بن علي الظاهري

تضاربت كتب الأصول في نقل مذهب داود الظاهري وموقفه من القياس . كما تبأينت أقوال العلماء في ذلك . فقد قيل : إنه يرى استحالة وقوعه شرعاً مع القول بجواز عقله (١) . وقيل : إنه يذهب إلى القول باستحالة عقله (٢) وهناك قول ثالث وهو أنه يمنع القياس في مجال العبادات دون باقي مجالات الفقه الإسلامي (٣) وما دام هذاك تضارب فلا بد من تحقيق المذهب وتحديد الموقف . وعما دنا في ذلك هو ما نقل عن كتب أحد الظاهريين وهو ابن حزم فقد جاء في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (٤) . بعد أن ذكر كلاماً طويلاً في هذا المجال : « ويعيدنا الله - تعالى - أن نقول بالقياس في شيء من الدين ، والذي لا مرأ فيه هو أن هذه العبارة تدل دلالة صدق وبقين على أن داود الظاهري لا يقول بالقياس ولا يعمل عليه كدليل . وبيان ذلك هو أن ابن حزم ظاهري المذهب فهو عندما يتحدث

(١) نهاية السؤل للإمام الإسئوى ج ٢ ص ١١ .

(٢) الإحكام للأمدى ج ٢ ص ١١٠ ، إرشاد الفحول للإمام الشوكاني

ص ٢٠٠ .

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١١٠ .

(٤) ص ١٢٩ .

فإنما يتحدث بلسان الظاهرية جميعاً ومنهم داود لما دام قد تموز من القول بالقياس فإن تموز هذا يعتبر دليلاً على أنهم يدينون بعدم القول به . ويمكننا أن نرد على هؤلاء الذين ينقلون عن داود قوله بجواز القياس عقلاً بأن نقول لهم : كيف يتفق هذا مع أن أصحاب المذهب الظاهري لا يرون أن للعقل مدخلاً في درك الأحكام الشرعية ؟؟ كما نستطيع أن ندحض قول القائلين بأنه يمنع (أى القياس) في مجال العبادات دون باقي مجالات الفقه الإسلامى بأن هذا قول مرفوض لأن الواقع يؤكد أن قوله بالقياس في باقي المجالات عدا العبادات لا يعدو عن أن يكون قولاً بالنص فقد ثبت إنكاره القياس وعدم القول به .

هذا وقد ورد عن ابن السبكي (١) القول بأن داود بن علي يقول بالقياس إذا ما نص على علته . وهذا أيضاً قول لا يؤبه له ولا يعتد به فقد حكي القاضي أبو الطيب الطبري (٢) عن داود والنهراني والقاشاني أن القياس محرم بالشرع . قال الأستاذ أبو منصور : أما داود فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بقوى النص ودليته وذلك بغنى عن القياس . قال ابن القطان : ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به . قال ابن حزم في الإحكام :

(١) الإجماع شرح المنهاج ج ٣ ص ٥٥ وما يليها .

(٢) نفلاً من إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٠ .

ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس حجة وهو قولنا الذي ندين الله به . والقول بالعلل باطل . والحاصل أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة ، فقد ثبت لدينا أيضاً عدم قوله بالقياس منصوص العلة من خلال ما حكاه القاضى أبو الطيب ونقله الإمام الشوكاني والقول الفصل في تحقيق مذهب داود بن علي هو ما سبق أن نقلناه عن ابن حزم الظاهري من تعوذه من القول بالقياس في شيء من الدين . وهو بهذا القول يعبر عن مذهب الظاهرية ومنهم داود بن علي .

والله اعلى القدير أسأل أن يجعلنا من السالكين سبيل الرشاد المعصومين من أحوال أهل الزيغ والعناد . الموفقين في الأقوال المصيبين في الأفعال . وأن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به كل مطلع عليه . وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه متاب . والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

محمد محمد عبد الطيف

مدينة نصر / القاهرة

غرة المحرم ١٤٠٦ هـ

١٦ سبتمبر ١٩٨٥ م

المراجع

أولاً : -

القرآن الكريم :

ثانياً : -

كتب التفسير :

ثالثاً :

كتب السنة الصحيحة :

رابعاً : -

كتب الأصول وهي : -

- ١ - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدى .
- ٢ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني .
- ٣ - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول للإسنوي .
- ٤ - الإبهاج شرح منهاج الإمام السبكي .
- ٥ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم .
- ٦ - منهاج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبدخشى .
- ٧ - البرهان لإمام الحرمين مخطوط طبع أخيراً بتحقيق الدكتور
عبد العظيم الديب :

- ٨ - أصول فخر الإسلام البزدوى .
٩ - تيسير التحرير شرح التحرير لأمير بادشاه .
١٠ - التقرير والتحجير شرح التحرير لابن أمير الحاج .
١١ - تقويم الأدلة لأبي زيد الهبوسى مخطوط حقق تحت إشرافنا
للحصول على ديجة العالمية (الدكتوراه) فى أصول الفقه ونوقشت الرسالة
سنة ١٩٨٤ م

- ١٢ - التلويح على التوضيح شرح التنقيح لسعد الدين التفتازانى ،
١٣ - جمع الجوامع لتاج الدين السبكي (حاشية البناني) .
١٤ - حاشية العطار على شرح الجلال على متن جمع الجوامع .
١٥ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى لعلاء الدين
عبد العزيز البخارى .

- ١٦ - مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور .
١٧ - الممتصنى لأبي حامد الغزالى .
١٨ - منهاج الوصول للقاضى البيضاوى :
١٩ - غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى .
٢٠ - المحصول للإمام فخر الدين الرازى . تحقيق الدكتور طه جابر قياض
٢١ - شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول للإمام شهاب الدين
القرايى تحقيق الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد ؛
٢٢ - الموافقات للإمام الشاطبى .
٢٣ - نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول لفضيلة
الشيخ عيسى منون .

- ٢٤ - تحليل الأحكام لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلي .
٢٥ - أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو زهير .
٢٦ - أصول الفقه لفضيلة الشيخ طه عبد الله السوقي .
٢٧ - بحوث في القياس للزميل الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغل .

خامساً : -

كتب المعاجم .

- ١ - المصباح المنير .
٢ - القاموس المحيط .
٣ - لسان العرب .

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
الافتتاحية	١ - ٦
التقديم وخطة البحث	٧ - ٩
تعريف القياس لغة	٩ - ١١
تعريف القياس اصطلاحاً	١١ - ١٣
عند علماء المنطق وعلم النفس	
تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين	
التعريف الأول للإمام البيضاوى وشرحه	١٣ - ٢٦
الاعتراضات الواردة على تعريف البيضاوى	٢٦ - ٢٣
والرد عليها	
تعريف ابن الجاجب وشرحه	٢٣ - ٢٩
والاعتراضات الواردة عليه والرد عليها	
الترجيح بين التعريفين	٢٩ - ٤٠
التعريف الثالث للقياس	
تعريف ابن السبكي وشرحه	٤٠ - ٤١
خاتمة في تعريف القياس	٤١ - ٤٣
الباب الأول	
أركان القياس وشروطه	
الفصل الأول	
أركان القياس	٤٠ - ٥٥
تعريف العلة لغة	٥٥ - ٦٤
وجملة ما قبل في تعريفها	

الموضوع	رقم الصفحة
اصطلاحاً - والاعتراضات الواردة على التعاريف والرد عليها	
مقارنة بين التعاريف واختيار التعريف الجامع المانع من بينها	٦٤ - ٦٦
الفصل الثاني	
شروط القياس	٦٦ - ٨٤
الباب الثاني	
أقسام القياس وما يجرى فيه وما لا يجرى	
الفصل الأول	
أقسام القياس	٨٧ - ١٠١
الفصل الثاني	
ما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه	١٠١ - ١٢٢
الباب الثالث	
حجية القياس	
الفصل الأول	
أدلة القائلين بحجية القياس وبيان وجه الاستدلال بها والمنافسات الواردة عليها مع الرد عليها	١٢٣ - ١٥٣

رقم الصفحة

الموضوع

الفصل الثاني

شبه القتالين بنفى القياس

ووجه استدلالهم بها . والرد عليها

١٥٣ - ١٦٠

شبههم من الكتاب والرد عليها

١٦٠ - ١٦٤

شبههم من السنة والرد عليها

١٦٤ - ١٦٨

شبههم من الإجماع والرد عليها

١٦٨ - ١٧٣

شبههم من المأثور والرد عليها

الخاتمة

١٧٣ - ١٨٣

تحقيق القول في بعض آراء نسبت

إلى بعض العلماء دون تدقيق وتمحيص

١٨٣ - ١٨٥

المراجع

١٨٦ -

الفهارس

تصويب الأخطاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥	١٢	عبد	عد
٥	١٨	كامل	أمل
١١	١٢	القول	القول
١٣	٢	كلمة هذه الثانية ملغاة	
١٦	١	تعالى	تعالى
١٦	٣	والمقيس عليه	والمقيس عليه
١٧	٣ بالهامش ٢	تكون	يكون
٢٠	١١	لى	إلى
٢٢	١٥	مطلقا	مطلقا
٢٥	١	طاق	طابق
٢٦	٩	تعتبر	يعتبر
٢١	٣	بجال	في مجال
٢٢	١٠	الأصل	لأصل
٢٩	١٦	يضطربنا	يضطربنا
٤٧	هامش ٢	١٠٤ -	٢٠ - ١١٤
٤٨	٨	نبراس	نبراس
٤٨	٩	واحد	واحداً
٤٨	١١	إل	إلا
٥٠	١٢	العلماء	العلماء
٥٥	١٢	للأزور	للأزور

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٢	٦	اعتبار	اعتبار
٥٣	٥	إثبات بالقياس	إثبات القياس بالقياس
٥٦	٦	إعلانات	إعلانات
٥٨	١٠	القلة	القلة
٦٨	هامش ٢	ملغى	
٦٩	هامش ٢	المحصل لفخر الدين الرازى ص ٤٨٦	
٧٦	١٦	تحدث	اتحدث
٨٠	٦	ل	بل
٨٢	هامش ٢	ص ٢٨	ص ٢٢٨
١٠٠	١٠	زى	نرى
١٠١	هامش ٣	الآيتان (٢٢، ٣٠)	الآيتان (٣١، ٣٢)
١٠٣	٤	منفرداً	منفرداً
١١٦	هامش ١	ص ٢٦	ص ٣٨ - ١٢٦
١١٧	هامش ١	ص ١٦	ص ٣٨ - ١٢٦
١٢٠	٤	المثبتة	المثبتة
١٢٢	٢	بائبات	بائبات
١٢٢	٨	بالحلقة	بالحلقة
١٢٥	٨	لرسول	الرسول
١٢٧	٧	يأتى	يأتى
١٢٢	١٣	علماء	علماء
١٢٣	١٧	بالمجاورة	بالمجاورة

الصفحة	السطر	الخطأ	الاصواب
١٣٩	٤	وأعمت	وأعمت
١٤١	١١	لطمثن	لطمثن
١٤٣	١	غد	غير
١٤٧	٢	لديننا	لديننا
١٥٧	٨	اعدار	'عتهار
١٦٠	١٣	وتمصم	وتمصم
١٦١	هامش ٢	١٠٠ ص ١٠	٨٠ ص ١٠٦
١٦٤	هامش ١	١٢ ص ٢	١٢ ص ٣
١٦٥	١٤	()	(١)
١٦٦	١٥	تقدم	ذم
١٦٧	٦ بالهامش	(٣١)	(٣٣)
١٦٨	١٤	()	(٣٣)
١٧١	٩	ل	بل
١٧١	٤ بالهامش	وذلك	وذلك
١٧٥	٨	الناقل	الناقل
١٧٥	٩	هن	على

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٥ / ٢١٥٦